MANUALI HOEPLI

BUDDISMO

PER

PAOLO EMILIO PAVOLINI

Professore nel R. Istituto di Studi superiori
di Firenze.

ULRICO HOEPLI
EDITORE LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1898

ALLA CARA MEMORIA

DI

REINHOLD ROST

INDICE

III. — **La Legge** (§ *17-28*).

IV. — **L'Ordine** (§ *29-45*).

V. — **Il Tripi*t*aka** (§§ 46-52).

VI. — **Gli studi buddistici** (§§ 53-60).

LISTA DELLE PRINCIPALI ABBREVIAZIONI

GGA = *Göttingen Gelehrter Anzeigen.*
I. Str. = *Indische Streifen* von A. Weber. Berlin, 1868-9.
JA = *Journal Asiatique.*
JAOS = *Journal of the American Oriental Society.*
JPTS = *Journal of the Pâli Text Society*, London.
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society.*
NGWG = *Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Phil.-Hist. Classe.
PAOS = *Proceedings of the American Oriental Society.*
PTS = Pubblicazioni della *Pâli Text Society* di Londra.
RHR = *Revue de l'histoire des Religions.*
SBE = *Sacred books of the East*, edited by M. Müller.
TNCO = *Transactions of the Ninth Intern. Congress of Orientalists.* London, 1893.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*
Zapiski = *Z. Vostoc'nago Otdêlenija Imperatorskago Russkago Archeologic'eskago Obs'c'estva* (Memorie della Sezione Orientale della Imper. Società Archeol. Russa).

NB. — Nel trascrivere le voci sanscrite e pàliche ho tenuto il seguente sistema: *a á i í u ú* (r) *e o* (*ai au*) m (h); *k kh g gh n'*; *c ch j jh ñ*; t th d dh n; *t th d dhn*: *p ph b bh m*; *y r l* (l) *v*; (ç) (s) *h*.

Per chi non conoscesse le regole di pronunzia, aggiungerò che le vocali accentate sono *lunghe*; che il *g* è sempre gutturale (come in *gatto*), il *c* ed il *j* invece sono sempre palatali (come in *cena* e in *giorno*); l'*y* è il nostro *i* consonante: ç si suole pronunziare come il semplice *s*; *s* suona sempre come *sc* in *scena*; l'aspirazione *h* deve sempre staccarsi dalla consonante che la precede, come p. es. nell'ingl. *block-house*. Le altre lettere si sogliono pronunciare come in italiano.

AVVERTENZA

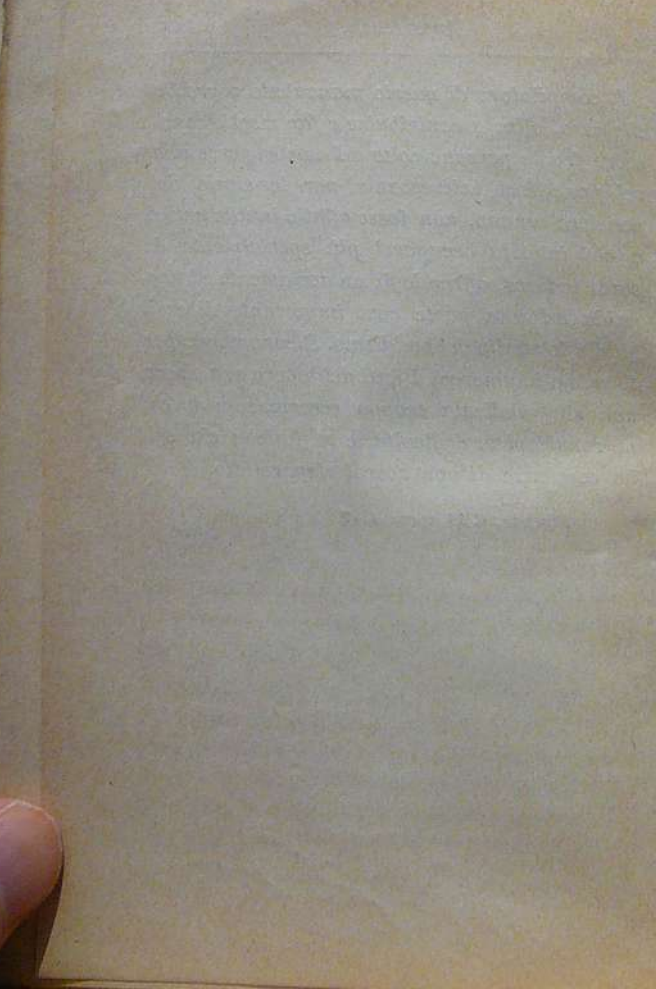
Il « credo » dei buddisti si compone di tre sole frasi: « Io cerco rifugio nel Buddha, io cerco rifugio nella Legge, io cerco rifugio nell'Ordine »; e il Buddha, la Legge da lui proclamata e l'Ordine da lui fondato sono le « tre gemme » alle quali ogni buddista reverente s'inchina. Donde una naturale ed ovvia divisione della materia, seguita da tutti quelli che di questa religione hanno trattato; ed anche in questo manualetto, dopo poche pagine necessarie a ricordare i precedenti ed a mostrare gli elementi preparatori della nuova religione (Cap. I), si narra la vita del Maestro (Cap. II), si espongono le principali sue dottrine (Cap. III), si discorre della Chiesa da lui fondata (Cap. IV) e si dà un indice-sommario, con alcuni saggi, della grande collezione di sacre scritture (Cap. V) che è la principale nostra fonte per lo studio

del buddismo primitivo. Poichè è facile intendere che al solo periodo più antico abbiamo dovuto specialmente rivolgere la nostra attenzione, quando si pensi che dalla sua patria d'origine il buddismo si è diffuso fra genti diversissime di razza e di lingua, diventando la religione di un buon terzo dell'umanità: ma nello stesso tempo modificandosi, alterandosi e trasformandosi in modo tale da perdere spesso, presso questo e quel popolo, i caratteri che gli sono propri nella sua prima fase di vita indiana. Ci era pertanto impossibile di entrare in dettagli circa il buddismo tibetano, cinese, ecc.; ma chi volesse più da vicino occuparsene, troverà nei cenni bibliografici che chiudono il volumetto (Cap. VI) un qualche aiuto a tale scopo.

Delle due grandi scuole in cui sono divisi i buddisti indiani, meridionale e settentrionale, abbiamo, per ragioni analoghe ed in parte in seguito esposte, avuto l'occhio soprattutto alla prima, a quella cioè i cui libri canonici sono composti in lingua pâlica; perciò abbiamo citato in pâli i vari termini tecnici, ponendo fra parentesi (quando le due forme non sieno identiche) l'equivalente sanscrito, con cui essi sono espressi nei libri della scuola settentrionale.

Il compilatore di questo manualetto vorrebbe che esso, oltre a contribuire a far meglio conoscere fra le persone colte del nostro paese una religione così interessante per la storia del pensiero umano, non fosse affatto inutile anche a chi intenda occuparsi più specialmente di studi indiani, offrendogli un avviamento ed una guida ad una parte così importante di essi, qual'è lo studio del buddismo. Riconoscendo per il primo i numerosi difetti dell'opera sua, spera non sia giudicata troppo severamente da chi ne consideri le difficoltà, e le fatiche che egli ha coscienza di non avervi risparmiato.

Firenze, il 30 aprile 1897.

P. E. P.

I. — *Introduzione.*

1. Se nulla sapessimo delle forme religiose e dei sistemi filosofici che hanno nell'India preceduto il buddismo, esso ben più d'una stranezza e ben più d'un enimma offrirebbe ad osservatori anche superficiali. L'India è stato chiamato il paese dei miracoli; e soltanto come miracolo si potrebbe concepire una religione che nega l'esistenza della divinità, affermando che ogni cosa è instabilità e dolore: che nega l'esistenza dell'anima individuale, affermando la metempsicosi: che pone a fondamento della sua morale il retto operare, indicando come scopo supremo ed ultimo la cessazione di ogni esistenza. Ma per fortuna non ci fanno difetto i materiali coi quali possiamo seguire e quasi ricostruire lo svolgimento del pensiero indiano dalle sue prime manifestazioni fino al punto in cui, circa cinque secoli prima dell'èra nostra, il Buddha proclamò la nuova fede. Alla quale è difficile dire se meglio convenga il nome di religione o di filosofia: nè manca chi, e forse a miglior diritto, le ha

negato l'uno e l'altro. L'esporre però quali forme religiose e quali opinioni filosofiche si sieno succedute e svolte nell'India prima del VI sec. a. C., è quanto esporre la storia della cultura ariana nell'India, dal periodo vedico a quello dei *brāhmana,* dalla speculazione delle *upanisad* al politeismo dell'epos; ma qui dobbiamo contentarci di pochi e brevi cenni, quanti bastino a far vedere quello che il buddismo deve alle età precedenti e quindi quello che in proprio gli appartiene.

2. La concezione pessimistica, a cui tutto il buddismo è informato, è ignota alle prime età della cultura indiana; i più vetusti monumenti di essa, gli inni vedici, ci ritraggono un popolo forte e sereno, contento di vivere, e che a dèi forti e sereni, tuonanti dalle nubi, ridenti nell'aurora, vivificanti nei raggi del sole e negli scrosci della pioggia, chiede abbondanza di armenti, numerosa e balda progenie, forza per debellare i nemici. Più tardi, fra le preghiere, le grazie e gli scongiuri, qualche voce dubbiosa comincia a fantasticare sulla natura degli dèi, sull'origine del mondo e dell'uomo: voci isolate, ma significanti, come quella del poeta che così esprime, coll'inno 129 del decimo libro del Ṛgveda, un già notevole spirito di ricerca ed un già profondo scetticismo:

1. Nè l'Esser, nè il non Esser v'era allora:
 nè l'aria co' vapor, nè il cielo eccelso:
 e chi si mosse? e dove? e chi lo mosse?
 l'acqua esisteva? ed il profondo abisso?

2. Morte non v'era allor, nè il suo contrario,
   nè divario fra il giorno e fra la notte:
   Un Solo respirava da sè solo,
   altro non v'era fuor che questo Solo.
3. L'oscurità ravvolta era in tenèbra
   sopra un'indistinta massa d'acque
   ed il vacuo incombeva sul deserto:
   la forza del calor produsse l'Uno.
4. Il primo Desiderio che in Lui nacque
   allor, fu della Mente il primo seme:
   dall'Essere al Non-Essere il legame,
   cercando in cuor, trovarono i sapienti.
5. Di traverso a que' due tratta è una corda:
   qual cosa sotto fu? quale fu sopra?
   progenitori v'eran, dominanti:
   giù Natura si svolse, di su retta.
6. E chi mai sa, chi mai potrebbe dire
   donde questo Creato, donde nacque?
   e vennero gli Dei dopo il Creato?
   ma chi conosce donde son venuti?
7. Donde questo Creato, donde nacque?
   e fu creato oppure fu increato?
   lo sa Colui che dagli eccelsi cieli
   contempla il tutto: o forse Ei pur l'ignora?

3. Più tardi ancora, quando il periodo degli inni è definitivamente chiuso e le mutate condizioni geografiche hanno profondamente modificato la vita ed il carattere delle genti indiane, comincia un'epoca di elaborazione, di minuta esegesi, di sottili indagini; ma è lo spirito sacerdotale, non il filosofico, che la determina e la ispira; gli inni del Veda sono tutti impiegati nella liturgia e in tutti, in ogni frase, in ogni parola, si vuole e si deve trovare un qualche rapporto col culto: donde le più strane identi-

ficazioni, il più esagerato simbolismo, le più assurde speculazioni. Ogni cosa s'impetra e si ottiene dagli dèi per mezzo del sacrifizio; e così le pratiche sacrificali, nelle più svariate e complicate forme, divengono l'essenza del culto e producono una sterminata letteratura di precetti, di regole, di norme e prescrizioni minutissime, assorbenti, degradanti la libertà, la moralità, l'intelligenza. È il periodo più triste nella storia del pensiero indiano, il periodo esegetico del *Yajurveda* e del *Sàmaveda,* cupo, monotono, scialbo. Ma quanto più in basso era caduto lo spirito sotto il peso delle catene della liturgia, tanto più in alto si sollevò quando, infrante quelle catene, dagli errori passati derivò nuove e sublimi verità e seppe propriamente *ex fumo dare lucem.* La sua prima conquista fu il riconoscere una divinità unica, impersonale, universale, l'Essere per eccellenza; e a questa affermazione fu necessariamente condotto dalle successive identificazioni, già iniziate nel periodo vedico, dei vari dèi fra loro: poichè questi e questi inni celebrano Indra come il più grande degli dèi e questi altri Agni come tale, ed altri invece Varu*n*a, ed altri un altro, vorrà dire che Indra ed Agni e Varu*n*a, ecc. non sono che nomi differenti per uno stesso ed unico Dio, per un solo Essere che in più forme si manifesta e quindi sotto più nomi viene adorato ed invocato. E come si adora e s'invoca? per mezzo della « preghiera » (*brahman,* sost. neutro singol.); il *brahman* recitato durante il sacrifizio

ne è perciò la parte essenziale: ma il sacrifizio, come dicemmo, è il simbolo del mondo, della creazione, del tutto (secondo le speculazioni brammaniche, il mondo non è che il resultato di un sacrifizio 'celebrato dagli dèi): e niente di più comune, si direbbe quasi di più connaturato, alle menti indiane, che lo scambiare il simbolo per la realtà, l'identificare questa con quello: onde si disse non solo che il sacrifizio « rappresenta » la creazione, ma anche che il sacrifizio « è » la creazione stessa: e propriamente si disse di ciò che del sacrìficio è l'essenza e la forza, della parola che lo esprime e lo riassume, del *brahman* identificato con l'Essere uno e supremo: « Io celebro ciò che fu e ciò che sarà, il grande *brahman*, l'Uno e Imperituro » si legge nel *Çatapathabrâhmana* (X 4, 1, 9). E questo Essere uno ed imperituro, origine ed essenza di tutte le cose, non doveva l'uomo riconoscerlo anche in sè stesso? tolta ogni differenza di nome e di forma (*nâmarûpa*, cfr. *24-25*) non restava forse in ogni individuo un *quid*, separato da qualunque attributo, l'*io* assoluto, l'anima individuale? e che cosa era e poteva essere questa anima individuale se non un'emanazione, o meglio un riflesso, dell'anima universale, dell'*A'tman* unico, eterno? e questo *âtman* (anima) non era l'essenza e la Realtà permanente, mentre il corpo, la forma era un'involucro (*kosa*) accidentale e transitorio? quale scoperta più grande di questa? ogni uomo portava in sè la divinità, l'anima (*âtman*) sua era identica all'*A'tman* o *Brahman*, allo spirito supremo.

4. Ma la mente indagatrice dell'alto mistero, a questo non si ferma: un'altra conclusione era da trarre da questa scoperta. Poichè l'*A'tman* o *Brahman* è la sola cosa reale, tutto quello che dall'*A'tman* differisce non può essere che illusorio: poichè l'*A'tman* è l'Essere unico ed eterno, tutto quello che è vario e molteplice non può essere che transitorio; onde tutto il mondo, tutte le forme della vita, apparivano come una grande irrealità, come un'immensa illusione (*mâyâ*). E il dire che l'*A'tman* era il solo Vero e Reale, non era lo stesso che riconoscendo come il solo Bene? e quindi riconoscere come Male tutto quello che non fosse l'*A'tman*, cioè tutto il mondo e tutta la vita? e riconosciuto questo, quale altro poteva essere lo scopo, la mira dello spirito intelligente se non l'avvicinarsi, il riunirsi a quel sommo Bene, il confondere il proprio *âtman* con l'*A'tman* supremo, immedesimare l'anima propria con l'anima del mondo?

Due fatti adunque, importantissimi, e strettamente fra loro connessi, derivarono dalla nozione dell'*A'tman*: una specie di pessimismo, non riconoscendosi alcun bene all'infuori di quello: la diffusione dell'ascetismo, come mezzo per conseguire (mediante la meditazione, l'isolamento dalle passioni e dai desideri, le mortificazioni corporali) prima la nozione dello Spirito supremo e poi l'immedesimarsi con esso. Dice già il *Çatapathabrâhmana* (XIV 6, 4, 1): « Riconoscendo l'A'tman, i brammani cessano

dal desiderare figliuoli, dal desiderare ricchezze, dal desiderare il mondo, e peregrinano come mendicanti ». Ed altrove: « Colui che vede non veduto, Colui che ode non udito, Colui che pensa non pensato, Colui che riconosce non riconosciuto: Egli è il solo che veda, Egli è il solo che oda, Egli é solo che pensi, Egli è solo che riconosca: Egli è il tuo A'tman, la tua guida interiore, Egli immortale; tutto quello che è fuori di Lui, è *dolore* ». Quale il mezzo per sfuggire al dolore? teniamo bene a mente la risposta: chè il Buddha non ne troverà una differente. Il mezzo consiste nella scienza: ma in quale scienza? evidentemente, per il brammano, in quella dell'*âtman*; poichè solo chi conosce l'A'tman può sottrarsi al dolore dell'esistenza e trovar pace in quello, « trovare — dirò coll'Oldenberg (1) — la via di ritorno dalla molteplicità all'Uno », dal dolore alla felicità. Viceversa, l'ignoranza (*a-vidyà*) dell'A'tman è radice del dolore, ossia dell'esistenza: solo chi non conosce l'A'tman può credere alla realtà del mondo e stimare degni di sè quei piaceri ingannevoli che esso offre e vivere « immagini di ben seguendo false »: solo in chi non conosce l'A'tman può sorgere il desiderio (*kâma*) di ciò che non è l'A'tman, del mondo e della vita. Altra conseguenza: l'esistenza di un individuo tanto dovrà durare quanto in lui du-

(1) *Buddha* I p. 44.

rerà l'ignoranza e quindi il desiderio: la morte non potrà sottrarlo ad una nuova vita che in quel desiderio ed in quell'ignoranza ha le radici; chè sradicarle, e porre così fine all'esistenza, può solo la cognizione dell'A'tman. Ecco la necessità della trasmigrazione delle anime attraverso vari corpi, attraverso immensamente lunghi periodi, attraverso i sempre rinnovellati dolori della vita: paurosa prospettiva e tale da atterrire l'animo più forte! qual maraviglia che una simile teoria s'imponesse alle menti indiane, così speculative e fantasticanti, tanto da diventare ben presto dogma indiscusso e fondamentale? D'ora innanzi, uno sarà il compito delle scuole filosofiche indiane: il trovare la via della l i b e r a z i o n e (*moksa*), dell'affrancamento dall'esistenza, del sottrarsi per sempre alle alternate vicende del mondo (*samsára*), alla palingenesi (*punar-bhava*). Abbiamo ora veduto che questa via è la scienza dell'A'tman e la riunione coll'A'tman supremo, per quella scuola filosofica che è rappresentata dalle più antiche *upanisad;* altre vie furono indicate da altre scuole: vedremo più sotto (*11*) quale fosse quella insegnata dal buddismo.

5. Intanto non è da dimenticare un altro elemento essenziale nella dottrina della metempsicosi: l'elemento da cui le successive esistenze sono via via determinate. Udiamone anche questa volta la definizione dall'antico *Çatapathabráhmana:* « Come una tessitrice leva un pezzo da un abito variopinto e lo ritesse in un'altra forma,

nuova e più bella, così lo spirito (al momento della morte) lascia cadere il corpo e spengersi la coscienza, e si prepara un'altra forma, differente dalla prima..... forma divina od umana, ovvero di altri esseri.... come egli ha operato, come egli si è condotto, tale egli diventa: chi ha fatto il bene, diviene un essere buono; chi ha fatto il male, diviene un essere malvagio: buono diventa egli in forza di buone azioni (*karman*), malvagio in forza di malvagie azioni... Questo si dice di chi è ancora dominato dal desiderio (*kâma*). Ma chi non ha più desideri? Chi è senza desideri, chi è libero da desideri, chi non ha altro desiderio che quello dell'A'tman, chi ha raggiunto il suo desiderio, lo spirito di costui non passa dal corpo (in un altro corpo), ma in esso si restringe: « egli è il Brahman e nel Brahman egli passa ». Così un elemento morale viene ad introdursi nella dottrina della trasmigrazione: e con valore e con portata grandissima, a chi ben consideri. Poichè questa teoria del *karman* è in certo modo un compenso ed una attenuante della trista verità del dolore, dell'infelicità dell'esistenza. Di questa infelicità l'uomo ha tanto minor diritto di lamentarsi in quanto che essa in gran parte da lui medesimo dipende: i dolori e le disgrazie che nella vita attuale lo affliggono, non sono che il frutto (*phala*) delle sue azioni (*karman*) in un'esistenza anteriore: quanto migliori le sue azioni in questa sono state, tanto meno infelice egli ha da aspettarsi l'esistenza futura.

Ma mentre il *karman* viene così sollevato a tanta dignità etica, alla dignità di regolatore e determinatore della vita di tutte le creature, esso resta senza valore come elemento della liberazione finale; il premio di un'azione temporanea e transitoria non può essere che temporaneo e transitorio. Un individuo può accumulare una somma tale di meriti *(punya)*, in forza di buone azioni compiute nella sequela delle sue esistenze terrene, da meritare di rinascere in una condizione sovrumana, in condizione di creatura celeste o divina; ma quando egli di tale stato eccelso avrà goduto quel tempo corrispondente ai suoi meriti, quando — per usare l'espressione indiana — il frutto delle sue buone azioni sarà consumato, quell'individuo, decaduto dalla condizione divina, rinascerà nel mondo terrestre e l'anima sua ricomincerà a peregrinare per varî corpi, in conformità delle sue nuove azioni; come d'altronde il malvagio sconterà, sia nei corpi degli animali inferiori, dei più vili ed abbietti, sia nei tormenti più atroci dei numerosi inferni, il castigo delle sue mali azioni; ma questo castigo non sarà mai e t e r n o, come non è mai eterna la ricompensa dei buoni. Uno solo è l'Eterno; l'A'tman; e coll'A'tman si riunisce solo colui nel quale, in forza della scienza, si è spento il desiderio; spentosi il desiderio, è distrutto l'incitamento ad operare; distrutto il *karman*, è raggiunta la liberazione finale.

6. Questi i principî filosofici delle *upanisad*,

svolti poi più ampiamente nella scuola del *Vedânta.* Ora un autorevole studioso di queste dottrine, il Gough, definisce (1) il buddismo: « the philosophy of the Upanishads with Brahman left out ». Ed infatti, tolto l'A'tman o Brahman, tutti quanti gli elementi di quella filosofia si ritrovano nella dottrina buddistica. Se non che, toccando quell'unica differenza il punto fondamentale, le due dottrine ne acquistano una specialissima fisonomia. L'unica realtà per il brammano é l'A'tman: l'unica realtà per il buddista, il dolore. Per l'uno, la mente accecata dall'ignoranza concepisce il mondo, il molteplice, come vero, mentre il mondo non è che un'illusione: e così, per l'altro, l'ignoranza (*avijjá 24-25*), mostrandoci nel mondo un'immagine ingannevole di piacere, ci impedisce di riconoscere l'unica verità e l'unica realtà, cioè che tutto è dolore. Per ambedue le dottrine, l'ignoranza produce il desiderio (che il buddista personifica nel tentatore Mára, *9*): per ambedue, le creature non sono che un aggregato (*kosa* nelle *upanisad, khandha* [*19*] nel buddismo) di elementi transitori: per ambedue l'azione (*18*), buona o malvagia, determina le modalità delle nuove esistenze. Quindi tanto le *upanisad* quanto il buddismo ripongono la liberazione (*moksa, mokkha*) nella cognizione, le une dell'A'tman, l'altro del dolore; e tanto quelle

(1) Philosophy of the Up. p. 187.

che questo prescrivono la vita solitaria e contemplativa per giungere allo scoprimento della verità (1).

Ma il pessimismo buddistico doveva necessariamente di molto sorpassare quello delle *upanisad*. Negando l'A'tman universale, esso implicitamente negava anche l'anima individuale, che di quell'A'tman è un riflesso: e mancando l'individualità, allorquando gli aggregati corporei, cessato il *karman* che li teneva uniti, vaniscono, essi vaniscono nel nulla: il nirvana, il vuoto è lo scopo ultimo del buddista, il suo ideale è un'ideale negativo: *ex nihilo totum fit*, e il tutto deve tornare al nulla; il brammano invece dal Molteplice apparente torna all' Uno reale.

---

(1) Anche del rispetto alla vita di tutte quante le creature, rispetto che nelle prescrizioni buddiste prende forme notoriamente esagerate, è facile ravvisare una conseguenza della dottrina brammanica dell'*ātman*. Non tanto perchè, in virtù della metempsicosi, nel corpo di un insetto può trovarsi l'anima di un amico o di un congiunto (e questa sarà stata la ragione « popolare » dei precetti dell'*ahímsá*), quanto perchè l'anima di ogni essere vivente è un'emanazione dell'A'tman ed è sostanzialmente identica ed a Lui ed a noi, si deve evitare scrupolosamente di uccidere qualunque essere animato. Ricorda le belle parole del Deussen nella prefaz. al suo recentissimo libro *Sechzig Upanishad's des Veda* (Leipzig, 1897): « Ama il prossimo tuo come te stesso — ordina la Bibbia; ma perchè questa pretesa, se io sento in me e non in un altro? Perchè — soggiunge il Veda a mo' di spiegazione — il prossimo tuo in verità non è che il tuo animo stesso, e ciò per cui tu sei distinto da lui non è se non un'illusione ».

Questi pochi cenni sulle affinità e differenze del buddismo con le scuole brammaniche che lo precedettero e lo prepararono, basteranno, io spero, a farne meglio comprendere l'indole e la storia. Che esso poi, oltre che verso le *upanisad*, sia debitore di alcuni suoi elementi verso altre scuole filosofiche indiane, è cosa difficile ad accertare, a causa della incertezza nella cronologia di quelle scuole medesime; allo stato attuale degli studi, le maggiori probabilità stanno per una parentela col sistema dualistico del *sânkhya* (1).

(1) Cfr. in proposito Jacobi, Nachr. GGW. 1896, p. 43 segg. e GGA 1895. La 3ª ediz. del *Buddha* dell'Oldenberg (Berlin 1897) termina con un *excursus* sui rapporti del uddismo con questo sistema.

II. — *Il Buddha.*

7. Scarse sono le notizie che possiamo attingere alle fonti più antiche circa la vita del Buddha. Ai suoi primi discepoli ed ai fedeli premeva soprattutto non l'uomo, ma il Maestro: non gli avvenimenti della sua vita, ma la sua dottrina. Ond'è che, se pur di qualche dettaglio biografico ci conservarono la memoria, lo fecero solo in quanto quei dettagli avevano rapporto con qualche punto della dottrina o valevano a meglio rivelarne gli intendimenti o erano altrimenti significativi per i devoti. Le età successive non si contentarono di quei magri particolari: vollero narrata per filo e per segno l'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza, la virilità del Maestro; si compiacquero di infiorarle di miracoli e colorirle di romanzesco e di meraviglioso: e con sfoggio di fantasia e di poesia talora veramente sentita, più spesso reboante e vuota, si composero biografie complete e poemi laudativi, alcune delle quali opere, come il *Lalitavistara* (52), furono dai Buddisti settentrionali assunte a dignità di libri canonici. Ma chi

ad esse volesse attingere per una biografia del Buddha somiglierebbe a chi, potendo servirsi degli Evangeli, volesse scrivere una vita di Gesù sulle traccie di qualche collezione di sacre leggende medievali. Le fonti più attendibili sarebbero per noi le parti più antiche del *Tipitaka*, ossia del Canone meridionale: quelle che, se non al Buddha stesso, risalgono almeno ai suoi primi discepoli ed ai primi tempi che seguirono la sua morte e lo stabilirsi della sua dottrina. Ma chi può oggi sceverare quelle parti dalla massa enorme di aggiunte recate al Canone originario dalle età posteriori? Pur lasciando alla sana critica i suoi diritti, non si può fare a meno di tener conto di tutte le notizie biografiche del *Tipitaka* e particolarmente di quelle più ampie contenute nella introduzione ai *Jâtaka* (*50, V, 10*) con tutti i miracoli e portenti di cui sono infiorate e di completarle con qualche particolare fornitoci dai testi settentrionali, specialmente dal *Lalitavistara* (sanscrito e tibetano); poichè solo in tal modo potremmo tentar di ritrarre la figura del Maestro quale da secoli ha parlato ai fedeli e tuttora parla all'immaginazione ed al cuore di migliaia e migliaia di essi. Nè bisogna poi esagerare in diffidenza: accanto agli abbellimenti o deformazioni che fantasie devote od esaltate hanno introdotto nella vita del Beato, v'è gran parte di verosimile e di vero in quello che ce ne raccontano i sacri testi; chè fra la morte del Maestro e la prima compilazione di essi o di parte di essi non corse

probabilmente maggior tempo che fra la morte di Gesù e la compilazione degli Evangeli (1). Pur taluno è rimasto incredulo: ed un insigne indianista, il Sénart, in un libro d'altronde geniale e pieno di acume e dottrina (2), ha voluto perfin dimostrare che la vita del vero Buddha (della cui esistenza non si può per fortuna dubitare, poichè esiste la religione da lui fondata) è stata tutta quanta sopraffatta da elementi mitici e ridotta a simboleggiare il corso del sole, dall'aurora al tramonto.

8. Il Buddha nacque a Kapilavatthu (°vastu), piccola città situata presso la confluenza della Rohiṇī con la Rapti, un centinaio di miglia al nord di Benares (3). Sulla data della nascita regna disparità di opinioni, ma la più attendibile sembra quella che la fissa al 560 a. C. (4). Il padre Suddhodana (Çu°) ap-

---

(1) Cfr. Oldenberg, Buddha[1] p. 78.

(2) Essai sur la légende du Buddha. Paris 1875 (2ª ed. 1882).

(3) Recentemente si sono iniziati degli scavi che promettono di gettare molta luce sulle notizie intorno alla patria del Buddha. Vedi una lettera di G. Bühler nell'*Athenaeum* del 6 marzo 1897 (ristampata nel JRAS 1897, p. 429-33).

(4) Per la data della nascita non abbiamo nessun indizio diretto; ma suppliscono quelli sulla data della morte (*nibbána, nirvána*) che avvenne nell'80° anno di età del Beato. Il *Mahávamsa* (57) fissa il *nibbána* al 543; ma le recenti scoperte epigrafiche hanno dimostrato che esso deve essere avvenuto fra il 480 ed il 477.

Le date favolose assegnate dai Buddisti settentrionali

parteneva alla nobile e forte famiglia dei Sakya (Çá°), che si vantava discendente (1) dall'antichissimo re Okkáka (Iksváku); e della stessa stirpe erano la madre Máyá e la sorella di lei Gotamí (2) (Gau°). Il piccolo stato dei Sakya vien ricordato come florido e ricco, e Suddhodana, quantunque tributario dei Kosala, godeva di una certa indipendenza ed era rispettato e temuto. Il figlio suo Sidhattha (3), il futuro Buddha, dovea dunque nascere in mezzo agli splendori di una casa principesca ed agli agi della vita.

(Giapponesi 1000 a C., Cinesi 1300, Tibetani 2422!) non hanno altro scopo che di accordare certi loro periodi cronologici con la biografia del Buddha.

(1) Nel commento di Buddhaghosa al *Suttanipáta* (*50, V, 5*) v'è una curiosa leggenda sull'origine della stirpe dei Sakya, studiata dal Weber (I. Str. I, p. 233-44). V. anche la traduzione del passo di *Buddhaghosa* in Rogers, *Parables*, p. 175-79.

(2) Forse da lei, che sì presto tenne al Buddha luogo di madre, venne a questi il cognome di Gotama (Gau°); se pur questo nome non indica, come generalmente si crede, la scuola o sètta alla quale era ascritta la famiglia dei Sakya (dall'antico cantore vedico Gautama).

(3) Sanscr. Siddhártha. Questo è, diremmo noi, il nome di battesimo; e come tale risuonò sulle bocche della famiglia, ma non poi su quelle dei discepoli e dei fedeli, per i quali ei fu il Signore o il Venerando (*Bhagavá*), il Maestro (*Satthá*), il Grande o il Perfetto (*Tathágata*) e soprattutto l'Illuminato (*Buddha*); soltanto gli avversari lo chiamavano « l'asceta Gotama » (*Samana-Gotama*). Dal gentilizio gli venne poi spesso il titolo di Sakyamuni = l'asceta della famiglia Sakya, o Sakyasimha = il leone della famiglia S.

Quale esistenza trascorreva egli, e quali avea trascorso, innanzi di rinascere, per l'ultima volta, su questa terra? Dopo aver raggiunto, in innumerevoli vite anteriori, la perfezione in ogni virtù, godeva le beatitudini del cielo dei Tusita (*Tusita*, specie di divinità) quando, vinto da pietà per i dolori degli uomini e consentendo alle preghiere degli dèi, rinunziò alle gioie celesti ed elesse di rinascere per salvare il mondo dalla miseria e dal dolore. Apparso in sogno alla madre in forma di un magnifico elefante bianco, viene da lei partorito, dopo dieci mesi di gestazione, nell'amenissimo giardino Lumbini. Appena nato, mette i piedi in terra e cammina; fiori di loto sbocciano sotto i suoi passi; la terra trema, il cielo è radiante, piovono fiori. Sette giorni dopo il parto, Máyá muore e viene accolta nel cielo d'Indra; tale è la regola per le madri dei Bodhisattva (1), alle quali altrimenti si spezzerebbe il cuore nel vedersi più tardi abbandonate dal loro figlio ritirantesi a vita monacale (2).

Continuano i miracoli nell'infanzia di Siddhattha; vien condotto in un tempio e le

(1) Colui la cui natura è scienza o rivelazione; titolo esclusivo del Buddha futuro.

(2) Nell'introd. al *Játaka* (I, 47) è data un'altra ragione: « E siccome il ventre che ha portato un futuro Buddha è come il santuario di un tempio, nè deve più portare altri, per questo la madre del futuro Buddha morì sette giorni dopo la nascita di lui, e rinacque nel cielo dei Tusita »

statue degli dèi cadono dai loro piedistalli dinanzi alla maestà del futuro Liberatore del mondo; lo menano per la prima volta alla scuola e nomina all'attonito maestro le 64 maniere di scrittura che questi si accingeva ad insegnargli; si sdraia sotto un albero a meditare, e mentre per ogni dove cade la notte e l'ombra, sull'albero continua a risplendere purissima la luce.

Intánto il principe Suddhodana non era senza pensieri; ricordando la predizione di un santo Asita, si aspettava l'abbandono del figlio diletto, il quale aveva un'altissima missione da compiere. Onde per trattenerlo coi piaceri dei sensi e con le gioie della vita, giunto che fu al diciannovesimo anno, gli diede in moglie la bella e virtuosa Yasodhará (1), figlia del re Da*n*d*a*pá*n*in; gli fece costruire tre magnifici palazzi: uno per l'estate, uno per l'inverno, uno per il tempo delle pioggie: e li empì di bellissime danzatrici e suonatrici e di ogni maniera di allettamenti; lunghe schiere di armati circondavano le dimore e i giardini per impedire al principe di uscirne, se glie ne fosse venuto voglia. Ogni oggetto di dolore, ogni vista che potesse turbarlo, era accuratamente sottratta ai suoi sguardi. Ma il destino doveva compiersi. Un giorno, mentre il giovane principe si recava a diporto ne' suoi giardini, passa presso al coc-

---

(1) Le redazioni settentrionali hanno invece il nome Gopà.

chio un vecchio cadente e curvo, sostenendo le vacillanti membra con un bastone (1). Un altro giorno s'incontra egli con un febbricitante che pallido ed esausto giace a terra, gemente dal dolore. Un'altra volta, da una delle porte del giardino vede passare un corteo funebre: una quantità di gente circonda la bara, e piange e si cosperge di cenere i capelli e se li strappa, con grida disperate. Ad ogni incontro il principe è tornato tutto pensieroso al suo palazzo; ormai egli ha compreso che alla fiorente gioventù sovrasta penosa la vecchiezza, alla salute la triste malattia, alle gioie tutte della vita, la morte. Lamentosa e crudele prospettiva, che con la certezza del dolore futuro riduce a nulla le fugaci gioie del presente! e chi, e come, a tali dolori potrà sottrarsi? Da un quarto incontro gli viene la risposta; presso un'altra porta del giardino viene a passare un frate: coperto da rozza tonaca e con in mano il bussolo per l'elemosina, ei procede dignitoso e sereno fra la folla riverente: la pace dell'animo, la vittoria sulle passioni si rispecchiano nel suo sguardo puro e tranquillo, in tutta la faccia improntata a calma e bontà. Ed il principe pensa: « Ecco un'esistenza sulla quale i dolori e le miserie della vita non hanno presa »! E torna al palazzo non più afflitto e pensieroso,

(1) Secondo la leggenda, erano gli dèi stessi che per affrettare la missione di Gotama, gli apparivano sotto forma di un vecchio, di un malato, ecc.

ma ilare e soddisfatto; quest'ultimo incontro ha deciso della sua vocazione: egli abbandonerà gli agi della vita, le gioie del gineceo, la famiglia ed il regno, per farsi asceta, per la vita di contemplazione e di penitenza che sola può liberarlo dall'infelicità futura.

Appena presa tale decisione, nel colmo della notte, ei la comunica al padre che cerca con ogni preghiera e promessa di distoglierlo dal fatale proponimento; ma il principe: « Quattro cose io desidero, Sire: se tu puoi darmele, io non ti lascerò, io rinunzierò a partire. Desidero che mai la vecchiaia mi sorprenda, che la mia bellezza e gioventù non abbiano fine: che mai mi abbandoni la salute nè mai mi sorprenda la morte: che sempre la felicità sia al mio fianco e mai il dolore ». Sospira il padre, impotente a promettere; ma pur tenta d'impedire con ogni mezzo la partenza del figlio: e dispone affinchè, a cominciare dal giorno seguente, sieno raddoppiate le feste e i divertimenti nel palazzo del principe: e le donzelle che ne sono l'ornamento mettano in opera ogni lor seduzione: e le schiere dei custodi facciano severa guardia alle uscite. Intanto il principe è tornato al gineceo; le lucerne vi gettano scarsa luce e tremante e le schiere delle donzelle vi stanno distese, in preda al sonno. Le belle danzatrici, le cui membra ei poc'anzi ha visto armoniosamente ondeggiare, giacciono supine con con la bocca mezzo aperta: le cantatrici, dalla voce soave, russano sgradevolmente fra le vesti

spiegazzate e scomposte: le abili attrici si sono assopite in sconcia postura e la saliva colante toglie il rosso alle loro labbra. Un indicibile disgusto riempie l'anima del nobile Gotama a quella vista: la sensualità è cacciata, rinforzata l'aspirazione a liberarsi da tutti i legami che lo avvincono ad un mondo di falsi piaceri e dolorosi disinganni. Esce a meditare sulla terrazza: e lo spettacolo del cielo puro e radiante di stelle lo rasserena e conforta; è giunto il gran momento, il principio della « rinunzia », il primo passo al compimento della sua missione sublime. Pure, prima di abbandonare per sempre la dimora paterna, ei getta uno sguardo a sua moglie addormentata; giace essa placida sopra il letto sparso di fiori, con la mano appoggiata alla testa del pargoletto Ráhula. Egli pensa: « Se io, per abbracciare il mio figliuolo, le prenderò la mano, essa si sveglierà: no, tornerò quando sarò il Buddha, l'Illuminato, rivedrò allora il mio figliuolo ». Così troncando anche il legame dell'affetto paterno, si allontana. Invano cerca trattenerlo Channa (Chanda), il servo fedele; invano le schiere armate hanno chiuso ogni uscita; le guardie sono sopraffatte da invincibile torpore e le pesanti porte si aprono di per loro al destriero Ka*n*thaka, che rapido trascina via lontano il principe Gotama.

Non si può negare che per entro a questa descrizione della partenza di Siddhattha dalla reggia paterna spiri un soffio di vera e grande poesia. Ma è da osservare che tale descrizione è

riportata solamente dal proemio ai *Jâtaka*, mentre manca in vari altri luoghi del Canone, i quali possiamo con certezza ritenere assai più antichi ed i quali invece tacciono quasi del tutto sui motivi che spinsero il giovane principe alla « grande rinunzia » (*mahâbhinikkhamana*, °*bhiniskramana*). Questo atto solenne e decisivo in essi appare solo motivato dalla stanchezza e dalla nausea che i continui piaceri ed una vita senza lotte e ideali necessariamente ingenerano in un animo nobile e generoso. Dei due brevi accenni, uno è posto in bocca al Buddha stesso: « Il pensiero della vecchiaia cacciò da me la gioia della gioventù: il pensiero della malattia, la gioia della salute: il pensiero della morte, la gioia della vita ». E in un altro luogo: « L'asceta Gotama nella sua gioventù, nel fiore degli anni giovanili, nel pieno vigore della vita, rinunziò alla patria, si esiliò. L'asceta Gotama quantunque non volessero i genitori, quantunque versassero lacrime e si affliggessero, si fece radere i capelli e la barba, vestì l'abito giallo (dei monaci) e rinunziò alla patria, si esiliò ».

9. La tradizione è concorde nell'affermare che Gotama aveva ventinove anni al momento della grande rinunzia. Prima che egli acquistasse la rivelazione che doveva condurlo alla liberazione finale e a proclamare la nuova dottrina, trascorsero sette anni. Questi sette anni furono da lui impiegati nella ricerca continua del Sommo Bene, rimedio al Sommo Male dell'esistenza. Ei cominciò dal seguire gli ammae-

stramenti di due brammani, A'lára (A'ráda) e Uddaka (Udraka): ma non ne rimase soddisfatto; li abbandonò e si recò ad Uruvelá. Là presso, « in un bel bosco dove scorreva un limpido fiume, adatto alle abluzioni », si diede a praticare la più severa penitenza. Sottoponendosi a continue privazioni, macerando il corpo con rigida ascesi, ei sperava che lo spirito salisse tanto alto da giungere alla scienza suprema, alla rivelazione del Vero Bene. Cinque altri eremiti attendevano tal momento per essere da lui iniziati alla nuova dottrina. Ma invano; dopo sei anni di penitenza, lo scopo non era raggiunto: e Gotama rinunziò all'ascesi ed al digiuno, mentre i cinque compagni, disillusi sul suo conto, lo abbandonavano.

Rimasto solo, ei si immerge in continue meditazioni; l'intelletto suo lotta continuamente per liberarsi dai legami delle sensazioni, per contemplare serenamente e intentamente la verità. Ma ecco che, come al Cristo nel deserto (1), il demone tentatore gli si presenta per indurlo a rinunziare al suo disegno. Il dèmone è Mára, la personificazione del malsano desiderio della vita, delle passioni che ad essa ci tengono stretti (2); e dapprima le dolcezze del vivere ei vanta al meditabondo Gotama: poi (secondo

(1) Matteo IV 1-11, Luca IV 1-3.

(2) Intorno alla leggenda di Mára abbiamo ora una estesa e dotta monografia del Windisch: *Mára und Buddha*, Leipzig 1895. Cfr. JRAS 1892, p. 377-82.

le amplificate descrizioni dei testi settentrionali), riuscite vane le sue parole, manda a lui le sue tre bellissime figliuole, Cupidigia, Smania e Voluttà (1); ma anche delle loro lusinghe trionfa Gotama. Il Malvagio ricorre allora alle minaccie ed al terrore; schiere di demoni di orribili forme, con armi micidiali ed infocate, si scagliano sull'albero all'ombra del quale Gotama posa, immerso nella più profonda meditazione: ma vano è il loro assalto furioso, vano il rumoreggiare della tempesta, vano il torrente di pioggia e la fitta paurosa oscurità: calmo e sereno, Gotama non si scosta dai piedi dell'albero e continua nella sua meditazione, finchè il tentatore con tutte le fantastiche schiere fugge dinanzi al futuro salvatore del mondo.

10. Quell'albero (*assattha, açvattha,* ficus religiosa) sarà ormai sacro ai credenti: col nome di *bodhi-rukkha* (*bodhi-vṛksa*, albero della rivelazione: comunem. abbreviato « *bo* ») rammenterà loro l'istante solenne in cui, alla mente di Gotama purificatasi nel passare per i vari gradi della più intensa meditazione, risplendè finalmente la completa e perfetta « rivelazione », la scienza della « natura delle cose »; l'istante solenne in cui, alla chiara visione del *dolore* universale, connesso con ogni forma di esistenza, successe quella dell'*origine* di esso dolore e del *mezzo* per distruggerlo. Gotama era ormai il

(1) *Tanhā* (*Tṛsnā*), *Arati*, *Ragā* (o *Rati*).

Buddha, l'Illuminato: ed in quella rivelazione era già tutta la nuova fede, tutto il fondamento della religione buddistica.

Innanzi che il Buddha si decida a rivelare al mondo la nuova dottrina, passano quattro intere settimane. Durante la prima, ei si abbandona al godimento della ottenuta rivelazione, pregustando il futuro e finale affrancamento dal dolore dell'esistenza. Durante la seconda, ei penetra con lo spirito nella « catena delle cause e degli effetti » (*18* e *24-25*) e ne scorge tutti gli anelli: così l'origine delle cose non è più un mistero per lui. Nella terza settimana, Mára, il gran nemico, lo tenta di nuovo (1); egli, perduta ogni potenza sul Buddha, vorrebbe almeno che la nuova dottrina liberatrice rimanesse occulta al mondo e che a sè stesso, principio del male, non sfuggissero le altre creature, preda alle passioni, alla sensualità, al dolore sempre rinnovato dell'esistenza. Ond'ei si accosta al Buddha con le parole: « Ecco, o Beato, giunto per te il momento del nirvana ». Ma quegli: « No, o Malvagio, il nirvana non verrà per me

(1) In questo punto, come in vari altri, le fonti discordano: alcune pongono l'assalto di Mára soltanto prima della rivelazione, altre soltanto dopo; solo le più recenti narrano di un doppio assalto. L'Oldenberg (op. cit. p. 119) ha giustamente rilevato come l'intervento di Brahmá Sahampati per indurre il Buddha a predicare la dottrina, escluda necessariamente una precedente tentazione di Mára (respinta dal Buddha) per impedire che la predicazione avvenisse.

se non quando io abbia stabilito la sacra legge, se non quando essa, per mezzo di discepoli saggi ed esperti e probi ed attivi alla propaganda, abbia prosperato e si sia diffusa per tutto il popolo e fiorisca e venga predicata fra tutte le genti. » Respinto così un'altra volta Mára, il Nemico, il Buddha ha ancora da lottare contro la furia degli elementi che, ultima prova alla sua incrollabile quiete, gli si scatenano contro. Dalla furia della tempesta lo protegge Mucalinda, un re dei serpenti (*nága*), avvolgendolo fra le sue spire. Cessato l'uragano, Mucalinda in forma di giovanetto s'inchina al Beato che pronunzia questi versi:

Oh beato colui che in solitudine
la verità conobbe e penetrò!
Oh beato colui che fermo e stabile
nel proposito suo sempre restò!
Oh beato chi seppe a tanto giungere,
qualunque desiderio da evitar!
e beato chi seppe l'ingannevole
io per sempre dal core sradicar!

Giunto alla quarta settimana senza prendere alcun cibo, gli si fanno incontro due mercanti, Tapussa (Trapusa) e Bhalluka, che gli offrono del riso e del miele. Accetta il Beato, e quei due sono i primi uomini che gli fanno onore nella sua qualità di Buddha: e i loro nomi si ricordano come quelli de' due primi « devoti » o membri secolari (*upásaka* 29) dell'Ordine buddistico.

Ma nè a loro nè ad alcun altro ha finora il

Buddha rivelato la nuova dottrina; e vorrà egli rivelarla? o non piuttosto, al pari di altri eletti che pur giunsero a scoprire la verità ma sdegnarono di comunicarla al mondo (1), non vorrà appagarsi di godere egli solo della liberazione dai dolori dell'esistenza, senza insegnare agli altri uomini la via che a quella liberazione conduce?

I più antichi testi, che non fanno menzione degli assalti di Mára, narrano appunto di questi dubbi sorti in cuore al Beato e da lui espressi con questi versi:

> A che giova che al mondo riveli
> quel che dura tenzon mi scoprì?
> da chi l'odio e passione coltiva
> mai la voce del vero si udì.
> La mia legge è profonda, nascosa
> e mistero pe 'l volgo sarà:
> cui la notte de' sensi ricopre
> l'alta luce giammai ne vedrà.

In questo momento decisivo, in cui il mondo sta per perdere il frutto della rivelazione del Beato, interviene, come spesso in gravi frangenti, Brahmá Sahampati.

Qual'è l'origine e il carattere di questo dio? abbiamo veduto come la parola della preghiera, l'espressione del sacrifizio, il *brahman* (neutro sing.) fosse innalzato a suprema divinità (3).

---

(1) Sono questi i *pacceka-buddha* (*pratyeka-°*), ossia i Buddha individuali, particolari: mentre Gotama è il *sammá-sambuddha* (*samyak-°*), il Buddha universale, salvatore del mondo.

Ma questo concetto di una divinità impersonale ed astratta, era troppo astruso per le menti incolte, per la moltitudine avvezza agli dèi del pantheon vedico: del *brahman* neutro si fece un Brahmá maschile e si concepì e si venerò come principio del mondo e primo fra tutti gli dèi. Il buddismo non toccò le divinità ormai popolari e ne lasciò la supremazia a Brahmá, cui viene costantemente dato l'epiteto (di incerta interpretazione) di Sahampati. Se non che questi dei e lo stesso Brahmá hanno per il buddista un valore ben differente che non per il brammano. Soggetti anch'essi alla legge della trasmigrazione, non sono nè eterni nè perfetti: godono di quella condizione sovrumana solo in virtù di meriti acquistati in altre esistenze, ma possono rinascere come uomini, mentre una creatura umana può meritare di essere assunta al loro posto come divinità. Brahmá stesso si considera inferiore al Buddha ed ogni qualvolta gli si presenta e gli parla, fa ciò nella maniera più rispettosa e nel tono più umile e sottomesso. Così in quest'occasione il dio supplica il Beato di aprire agli uomini la porta dell'eternità, di aver compassione, lui impeccabile, dei peccatori; di tutta l'umanità sofferente, lui oramai senza dolori:

« Avanti, avanti, di vittoria forte!
Percorri il mondo, guida senza pecca!
Alza la voce tua, nobil signore!
Molti saran, che la comprenderanno! »

11. Il cuore del Buddha è tocco da compassione; egli è già pronto a nuove lotte; ei si accinge a predicare fra gli uomini la nuova santa legge. Per gratitudine ai suoi antichi maestri, ei vorrebbe che i primi ad udirla fossero quei due brammani A'*l*ára e Uddaka; ma la morte gli ha già rapiti. Il Buddha pensa allora a que' cinque eremiti già suoi compagni di ascesi, Kondañña, Vappa, Bhaddiya, Mahánáma e Assaji (1); li ritrova a Benares e tien loro la sua prima predica. Questa prima predica, in cui è svolta la dottrina fondamentale del buddismo, ha per esso l'importanza che ha nel Vangelo il famoso « sermone della montagna (2) ». Quei cinque asceti, convertiti alla voce del Maestro, ne furono i primi discepoli; da quel giorno, l'Ordine (*san'gha*) fu fondato, e con esso costituita la *triade* buddistica: *Buddha*, il Maestro: *dhamma* (*dharma*), la Dottrina: *san'gha*, l'Ordine.

La prima ed essenziale parte di questa predica, spogliata dalle tediose ripetizioni (cfr. *16*) proprie dello stile buddistico, così suona (3):

« Venerazione al Beato, al Santo, al Perfetto! »

Ho udito che il Beato, soggiornando una volta

---

(1) Kau*n*dinya, Váspa, Bhadrika, Mahánáman, Açvajit.

(2) Matteo V-VII.

(3) Questo capitolo è intitolato (nell'*An'guttaranikáya*, cfr. *50* IV) *dhamma-cakka-pavattana-sutta* (dharma-

a Benares, nell'eremo di Migadáya (Mṛgadáva), parlò in tal modo ai cinque mendicanti che l'accompagnavano: « Vi sono due estremi, o fratelli, che l'uomo religioso non deve seguire: l'attendere cioè a quelle cose che sono rese attraenti dalle passioni e specialmente dalla sensualità (e questa è una maniera bassa e volgare, dannosa, e buona solo per i mondani): ovvero dall'altro lato le pratiche mortificanti dell'ascetismo, che sono penose, indegne dell'uomo e dannose. Ma vi è, o fratelli, una via di mezzo, che evita questi due estremi, scoperta dall'Eccelso, una via che apre gli occhi, che dà l'intelligenza, che conduce alla tranquillità mentale, alla piena cognizione, al nirvana. E qual'è questa via di mezzo, o fratelli? In verità, essa è il nobile ottuplice sentiero che consiste in retta fede, retta volontà, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retto pensiero e retta meditazione ».

Ma per questo « ottuplice sentiero » si può mettere soltanto chi ha riconosciuto le « quattro sublimi verità » (cattári ariya-saccáni, catvári árya-satyáni):

« Ora questa, o fratelli, è la sublime verità riguardo al *dolore*. La nascita è dolore, la vec-

---

cakra-pravartana-*sútra*), cioè a dire «il capitolo del mettere in moto la ruota della legge;» e si trova ripetuto in altri luoghi del Canone, come nel *Mahávagga* (I, 6) e nel *Samyuttanikáya*. Vedilo tradotto per intero da Rhys Davids SBE XI, 146 segg. (*50*, IV).

chiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore; l'essere uniti a ciò che non si ama, è dolore; l'esser separati da ciò che si ama, è dolore: ed ogni desiderio insoddisfatto, è anch'esso dolore. E questa, o fratelli, è la sublime verità riguardo all'*origine del dolore*. In verità, esso consiste nel *desiderio* che produce il rinnovarsi delle esistenze, accompagnandosi col diletto sensuale e cercante soddisfazione or quà or là: ossia il desiderio di soddisfare alle passioni, sia in una vita futura, sia nella vita presente.

Ora questa, o fratelli, è la sublime verità riguardo alla *distruzione del dolore*. In verità essa è la distruzione di quel *desiderio*, senza che alcuna traccia di passione vi rimanga: il porre in disparte quel desiderio, il rinunziarvi, il liberarsene.

E questa, o fratelli, è la sublime verità riguardo alla *via* che conduce alla distruzione del dolore. In verità, essa è quello stesso *ottuplice sentiero* ».

12. Lo spazio non ci consente di narrare, seguendo le più antiche fonti, come per successive conversioni il numero dei seguaci del Buddha, da così esiguo principio salisse ben presto ad alte cifre. Dapprima è il Maestro solo che predica la nuova fede: la diffusione di essa per parte dei discepoli, così rivestiti dell'ufficio di missionari, sembra cominciasse quando il loro numero salì a sessanta. A questi sessanta disse il Maestro: « Come me, siate voi pure liberi da ogni legame umano e divino. Andate ora, pel-

legrinate, per il bene di molti, per la salute di molti, per pietà del mondo, per il meglio, il benessere e la salute degli dei e degli uomini! Non siate mai in due sulla stessa strada! Predicate la dottrina, sublime in principio, in mezzo e in fine: predicatela secondo lo spirito e secondo la lettera! Proclamate il sentiero della santità, integro e puro! Vi sono creature i cui occhi non sono tocchi dalla polve terrestre: ma se non vien loro predicata la legge, esse non potranno raggiungere la liberazione; queste creature comprenderanno la mia legge ».

Ben presto le conversioni non si contano più a diecine, ma a centinaia, a migliaia. Più famose tra queste, quelle di Bimbisára, re del Magadha, che divenne un *upásaka* (29) fervente, affezionatissimo al Maestro: quella del suo successore Ajátasattu (°çatru): quelle dei due giovani brammani Sáriputta (Çáriputra) e Moggallána (Maudgalyáyana) dei quali il Buddha, accogliendoli, profetizzò: « Saranno essi due discepoli perfetti, eccellenti, fausti: i miei due migliori discepoli »: quella di A'nanda, il S. Giovanni del Buddha, il suo più fido e devoto seguace, che si trovò ad accompagnarlo nelle ultime peregrinazioni e ad assisterlo nelle ore della morte: quella di Upáli, prima barbiere alla corte dei Sakya, poi teologo insigne e forse primo compilatore delle regole confessionali (29): quelle finalmente di Ráhula, unico figlio del Buddha, di Pasenadi (Prasenajit) re dei Kosala, e del ricchis-

simo e generoso mercante Anâthapin*d*ika. Tutti questi, laici o chierici, tennero il loro Maestro in alta riverenza, e contribuirono ciascuno alla diffusione della fede di lui. Ma non mancò il Giuda, nella persona di Devadatta, cugino del Buddha: mosso costui da invidia e da ambizione, dopo avere attentato più volte, e sempre invano, alla vita del Beato, volle attaccarne la dottrina e riuscì a separare per un certo tempo dal Maestro un cinquecento monaci, i quali però più tardi si pentirono e rientrarono nel seno dell'Ordine.

Abbiamo veduto che il giovane Gotama lasciò per sempre la casa paterna nell'età di 29 anni. Ne aveva 36 quando, sotto l'albero della rivelazione, ei comprese il gran mistero dell'esistenza e divenne il Buddha. Da allora cominciò, come ora abbiamo riferito, a predicare la nuova dottrina, e continuò fino alla morte, che avvenne nel suo 80° anno. Fra i primi insegnamenti e il nirvana del Maestro, abbiamo dunque un intervallo di più di quarant'anni, per la metà dei quali si ha notizia che furono impiegati in conversioni, miracoli e nella diffusione della nuova fede. Per gli ultimi ventitre anni, le nostre fonti non registrano alcun avvenimento di speciale importanza: ma non possiamo errare ritenendo che anch'essi fossero dal Buddha dedicati alla propaganda attiva ed incessante della sua dottrina. La seconda grande divisione del Canone *pâli*, il *Suttapitaka*, contiene centinaia e centinaia di discorsi e prediche

che portano in principio questa semplice indicazione: « In quel tempo il Beato si trovava a.... ». Qual fosse questo tempo, non è mai detto: cosicchè non è da pensare a mettere un ordine cronologico in quei discorsi. Circa il luogo ove furono pronunziati, non mancano le indicazioni e le descrizioni, talvolta dettagliate. Presso Sávatthí (Çrávastí) il magnifico parco Jetavana, che il ricco mercante Anáthapi*nd*ika donò al Buddha: la collina del Gijjhakú*t*a (G*r*dhra°) e il Ve*l*úvana (Ve*n*u°) o « bosco di bambù » presso Rájagaha (°g*r*ha); ecco le tre stazioni favorite del Maestro, al quale però non rincresceva fermarsi nei crocicchi o nelle piazze di questo e quel villaggio, dove i devoti abitanti si affollavano ad udire la divina parola e offrivano poi al Beato e ai suoi discepoli l'ospitalità e il cibo, consistente quasi sempre in riso cucinato in varie maniere. Le peregrinazioni venivano solo interrotte durante la stagione delle piogge (dalla metà di giugno o di luglio alla metà di ottobre); e in questo tempo — che è stato assomigliato alla quaresima cristiana *(49, III)*, i monaci vivono ritirati in luoghi coperti, occupati nella meditazione e nell'istruzione dei fedeli che a loro accorrono in gran numero, regalando cibi e vesti.

13. Degli ultimi viaggi e della morte del Buddha ci dà assai ampia notizia uno dei capitoli del *Dighanikâya* (*50, I*), il *Mahâparinibbânasutta*, « il capitolo della finale estinzione del Beato » Dopo aver peregrinato per varie città,

giunse egli a Vesâlî (Vaiçâlî), dove accettò l'ospitalità e i doni della cortigiana Ambapâlî (A'mra°), come il Cristo l'omaggio della peccatrice nella casa del fariseo (1). A Beluva passò la stagione delle piogge e qui per la prima volta una grave malattia lo colse. Ma egli, conoscendo non essere ancora opportuna la sua morte, ne guarisce per forza di volontà. È notevole un discorso ch'ei tenne in quest'occasione al prediletto discepolo A'nanda. Avendogli costui manifestato il dolore che lo aveva afflitto durante la malattia del Maestro, dolore confortato soltanto dal pensiero che questi non avrebbe omesso di lasciare qualche istruzione riguardo all'Ordine da lui fondato, il Buddha gli risponde con queste significanti parole: « E che cosa, o A'nanda, l'Ordine si aspetta da me? Io ho mostrato la verità, senza distinzione di insegnamente esoterico ed essoterico.... Certamente, o A'nanda, se qualcuno pensasse: « Io voglio dirigere l'Ordine » ovvero « L'Ordine deve dipendere da me », allora costui dovrebbe dare qualche istruzione circa l'Ordine. Ma il Beato, o A'nanda, non pensa nè di dirigere l'Ordine, nè che l'Ordine dipenda da lui; perchè dunque, o A'nanda, dovrebbe il Beato lasciare qualche istruzione riguardo all'Ordine? Ed ora io, o A'nanda, sono vecchio, carico d'anni, ho compiuto il mio viaggio, la mia vita volge al termine,

(1) Luca VII.

sono arrivato ad ottant'anni... Per questo, o A'nanda, siate lampade a voi stessi, procedete col sostegno di voi stessi e non di altri, illuminati dalla verità, sostenuti dalla verità, non da altri ». Queste parole ci rammentano una delle precipue caratteristiche del buddismo, la mancanza di ogni gerarchia: sparito il Buddha, nessuno dei membri dell'Ordine si arrogherà alcuna supremazia sugli altri; ciascuno continuerà individualmente a cercare la salute e a mostrarne la via ai fedeli. L'unica gradazione riconosciuta dal Maestro è morale e riguarda i gradi di santità (*20*).

Ancora una volta il gran tentatore, Mára, si accosta al Beato, il quale più che mai, ora che la fine era prossima, attendeva a convertire le turbe alla fede: « Ecco giunto per te, o Beato, il momento dell'eterna quiete ». Ma il Buddha: « Fra tre mesi, o Malvagio, avverrà il nirvana del Beato ». Così egli ha deciso di staccarsi dall'esistenza: la terra si scuote e tuona il cielo alla solenne parola.

14. Giunto al villaggio di Pává, il Maestro è ospitato dal fabbro Cunda e presso di lui mangia della carne di porco salata (1). Dopo questo pasto è assalito da violenti dolori; è il

(1) A titolo di curiosità noterò che il Neumann (nella prefazione alla sua versione del *Majjhimanikáyo* I p. XIX-XXI) cercò di dimostrare che la parola *súkara* — non significa qui « porco o cinghiale », ma una specie di funghi velenosi.

principio della malattia che deve toglierlo alla vita. Parte per Kusinárá (Kuçi[-ça-]nagara, oggi Kasia): e per strada, tormentato dalla sete, prego il fido A'nanda, che insieme ad altri discepoli l'accompagnava di attinger acqua ad un vicino ruscello. L'acqua era torbida e fangosa per recenti piogge: ma appena A'nanda l'ebbe toccata, divenne limpida e pura e il Beato ne bevve. Proseguendo il cammino, s'incontrò con Pukkusa, scolare del suo primo maestro A'lára e lo converti alla sua fede. Il neofita offri al Maestro un abito intessuto d'oro. Ma quando questi l'ebbe indossato, ecco che dal corpo di lui emanava uno splendore vincente quello dell'oro; cosi egli apparve trasfigurato ad A'nanda che riverente ammirava; come, anch'ei pochi giorni innanzi alla morte, il Cristo si mostrò trasfigurato a Pietro, Jacopo e Giovanni (1).

Il Buddha passò i suoi ultimi giorni in un boschetto presso Kusinárá, nella regione dei Malla. Coricato fra due alberi, dai cui rami, intrecciantisi a guisa di ombrello sul venerando capo, cadeva una pioggia di fiori, mentre armonie celesti si udivano nello spazio, il Maestro tenne i suoi ultimi discorsi. Qui parlò ancora una volta su varie questioni di morale e di disciplina, sulla maniera con cui desiderava gli si celebrassero esequie; qui converti, e fu l'ul-

(1) Luca IX 28-36, Matteo XVII 1-8, Marco IX 2-9.

timo che si convertisse al suono della voce del Beato, il monaco eretico Subhadda (Subhadra); qui consolò il fido A'nanda, cui oltremodo tormentava il pensiero del prossimo distacco dal Maestro. A schiere intanto accorrevano i Malla per contemplare un'ultima volta le fattezze del Beato, per udirne un'ultima volta la voce persuasiva e soave. E circondato da quei fedeli e dei discepoli così parlò il Buddha ad A'nanda: « Potrebbe avvenire, o A'nanda, che voi pensaste: « Il Maestro più nulla dirà; noi abbiamo perduto il nostro Maestro ». Non pensate in tal modo, o A'nanda. La dottrina che vi ho insegnato, e l'Ordine che ho stabilito, saranno i vostri maestri quando io non sarò più ». E rivolto a tutti i discepoli: « Ecco, io vi esorto: tutto quello che esiste, deve perire. Ottenete la salvezza a forza di zelo »! Queste furono le ultime parole del Buddha; pronunziatele, ei si raccolse in profondissima meditazione; per i vari gradi di meditazione, ei giunse all'estasi; dall'estasi, allo stadio supremo in cui cessa qualunque sensazione e qualunque pensiero; e da questo finalmente, al nirvana.

15. In quel momento la terra tremò, rumoreggiò il tuono ed echeggiarono voci divine: Brahmá e Inda (Indra) proclamavano la gloria del Beato, la somma felicità della quiete eterna. Ma grande fu il dolore dei Malla quando seppero morto il Maestro; accorsero essi, e con profumi e ghirlande e con funebri canti ne onorarono per sei giorni la salma;

all'ottavo giorno arse essa sul rogo con la cerimonia solenne praticata nelle esequie dei re. Le ossa del Beato, sacre relique, divise dal brammano Do*n*a (Dro*n*a) in otto parti, toccarono agli otto popoli convenuti ai funerali; a Do*n*a stesso toccò l'urna; ai Moriya (Maurya), giunti dopo la divisione, gli avanzi dei carboni. Ciascuna di queste relique fu conservata in un *thûpa* (*stûpa* o tumulo), oggetto di venerazione ai fedeli e mèta a pellegrinaggi. Così a poco a poco, e contro l'intenzione del Maestro (*36*), il culto delle relique entrava a far parte della nuova religione; nè molti anni passarono, e già al posto di quei primi modesti tumuli s'innalzavano magnifici templi, anche oggi ammirati come gloria precipua dell'architettura e della scultura indiana (*60*).

16. Mentre dalle poche pagine degli Evangeli la figura del Cristo ci appare in tutta la sua grandezza, quella del Buddha non ci è mostrata che in modo assai vago e scolorito dall'immenso *Tipitaka*. Nè poteva essere altrimenti, dato il contrasto fra le due dottrine, l'antitesi perfetta fra lo spirito e le tendenze del cristianesimo e del buddismo (*59*). Brevi e semplici le parole del Redentore, quali si convenivano alle turbe che lo ascoltavano: ma nella loro brevità quanto significanti e quanto sublimi nella semplicità! Lunghe, uniformi, monotone, gelide le prediche dell'Illuminato: non il dolore dell'individuo è dinanzi ai suoi occhi o in fondo al suo cuore, ma il dolore universale, la miseria di ogni cosa

creata: e di questa miseria ei dimostra la natura, le cause ed i mezzi di distruggerla, con una serie di ragionamenti astratti e severi, modellati tutti sopra uno stesso schema, svolti tutti con le stesse formule, con infinite tediose ripetizioni. Mai forse lo stile rispecchiò il pensiero come in questi libri buddistici: stile schematico, uniforme e scolorito, espressione di quietismo, di indifferenza, di assenza di individualità.

La enorme massa dei volumi che compongono il canone buddistico sarebbe ridotta d'assai quando se ne togliessero i numerosissimi luoghi doppi o paralleli; chè interi capitoli, ed anche dei meno brevi, sono ripetuti, parola per parola, in questa e in quella porzione dei *piṭaka*. Oltre a queste ripetizioni « in massa », è peculiare allo stile buddistico, che non a torto il Barth definì « le plus insupportable de tous les styles » (1), lo svolgere in ogni sua parte ogni ragionamento, decomponendolo nei membri di cui logicamente si compone, senza mai procedere per analogia o per sottintesi, come faremmo noi. Bene osserva l'Oldenberg (2): « Ogni concetto, ogni pensiero ha uguale diritto di essere udito e svolto per intiero nel luogo che gli si compete; e così si accumulano quelle infinite ripetizioni che i discepoli del Buddha non si stancavano mai di riudire e poi di rispettare come veste indispensabile al sacro pensiero, come qualche cosa

(1) *Les religions de l'Inde* p. 71.
(2) *Buddha* p. 185.

che deve esser così nè può essere altrimenti ». Esempî di simili ripetizioni s'incontrano ad ogni piè sospinto; quello che ne dà l'Oldenberg (*l. c.*) non è dei più insopportabili e lo riferirò qui, perchè il lettore abbia un'idea dello stile dominante nel *Tipitaka*.

In questo discorso tolto dal *Vinayapitaka* (*Mahâvagga* I 21), il Buddha espone i funesti effetti dell'attaccamento alle cose mondane e periture, le quali a mo' d'incendio consumano i sensi dell'uomo e gli oggetti dei sensi:

— Allora il Beato disse ai discepoli: « Ogni cosa, o discepoli, è in fiamme. E come ogni cosa, o discepoli, è in fiamme? l'occhio, o discepoli, è in fiamme: il mondo visibile è in fiamme: il riconoscere del mondo visibile è in fiamme: il contatto col mondo visibile è in fiamme: il sentimento che nasce dal contatto col mondo visibile, sia esso gioia o sia dolore o sia nè gioia nè dolore, anch'esso è in fiamme. E da qual fuoco è infiammato? Dal fuoco della cupidigia, dal fuoco dell'odio, dal fuoco dell'illusione; è infiammato dalla nascita, dalla vecchiaia, dalla morte, dai dolori, dai lamenti, dall'afflizione, dall'affanno, dalla disperazione; così io dico. L'orecchio è in fiamme; l'udibile è in fiamme: il riconoscere dell'udibile è in fiamme: il contatto con l'udibile è in fiamme: il sentimento che nasce dal contatto con l'udibile, sia esso gioia o sia dolore o sia nè gioia nè dolore, anch'esso è in fiamme. E da qual fuoco è infiammato? dal fuoco della cupidigia, dal fuoco

dell'illusione: è infiammato dalla nascita, dalla vecchiaia, dalla morte, dai dolori, dai lamenti, dall'afflizione, dall'affanno, dalla disperazione; così io dico. Il senso dell'odorato è in fiamme (1)..... la lingua è in fiamme.... il corpo è in fiamme.... lo spirito è in fiamme....; così io dico. Dopo che, o discepoli, un saggio e nobile uditore delle mie parole ha riconosciuto ciò, ei concepisce disgusto per l'occhio, ei concepisce disgusto per il mondo visibile, ei concepisce disgusto per il riconoscimento del mondo visibile, ei concepisce disgusto per il contatto col mondo visibile, ei concepisce disgusto per il sentimento che nasce dal contatto col mondo visibile, sia esso gioia o sia dolore o non sia nè gioia nè dolore. Ei concepisce disgusto per l'orecchio (2).... per l'odorato.... per la lingua.... per il corpo.... per lo spirito....; così io dico. Concepito così disgusto per tali cose, ei si sottrae ai desideri: sottrattosi ai desideri, è libero: liberato, nasce in lui la cognizione: « io sono libero: ogni altra mia nascita è impossibile: la santità è perfetta, il dovere compiuto: mai più ritornerò in questo mondo ». Questo egli riconosce ». —

Tutti i discorsi del Buddha, sparsi nelle varie parti del *Tipitaka*, rassomigliano a questo per

(1) Qui, del pari che per i sensi seguenti, viene svolta di nuovo tutta la serie: risparmierò al lettore la tediosa ripetizione.

(2) E qui di nuovo e per intiero si ripete tutta le serie, per ognuno dei sensi, ecc.

lo stile e la condotta. Ma sarebbe ingiusto di concludere che precisamente in tale forma solesse esprimersi il Beato quando ei traeva a sè centinaia e centinaia di devoti e li convertiva alla nuova fede. Certo la maggior parte di quelle prediche non sono che adattamenti e riadattamenti di discepoli a pochi discorsi del Maestro: ma questi discorsi non potevano d'altronde di molto differire da quelli, fondamentali per la dottrina, riferiti nei sacri libri, come ad esempio la predica di Benares (*11*), l'ora citata predica del fuoco, le esortazioni finali ad A'nanda (*13*), ecc.

La forma quasi esclusivamente preferita dal Buddha nella sua predicazione era dunque il discorso, nella sua specie più nuda ed astratta. Qualche volta troviamo impiegata anche la forma dialogica, se pur merita questo nome una serie di domande del Buddha alle quali l'interlocutore non risponde che con un « si » o con un « no ». Anche qui si cercherebbe invano quella dote che è essenziale in ogni dialogista, la caratteristica dei personaggi. A parte ciò, non manca ad alcuni di questi dialoghi, come bene osserva l'Oldenberg (1), « qualche tratto di quel metodo dialettico-maieutico, che la storia a buon diritto chiamò socratico dal nome dell'uomo il quale con perfezione tanto maggiore lo adoprò fra un popolo tanto superiormente dotato ». Serva anche a noi d'esempio questo dialogo del Buddha

(1) *Op. cit.* p. 192.

col discepolo S o *n* a. Costui, visto che dalla severa ascesi da lui praticata non aveva ricavato alcun frutto, è in procinto di abbandonarsi ad una vita di continui piaceri.

Il Buddha — « Dimmi, S o *n* a, prima di abbandonare casa tua sapevi tu suonare il liuto?

S o n a. — Si, o Beato.

B. — Che ti pare ora, S o *n* a, se le corde del tuo liuto fossero state troppo tese, sarebbe stato il liuto bene accordato e adatto a suonarsi?

S. — No, o Beato.

B. — E che, o S o *n* a? se le corde del tuo liuto fossero state troppo lente, sarebbe stato il liuto bene accordato e adatto a suonarsi?

S. — No, o Beato.

B. — Ma, o S o *n* a, se le corde del tuo liuto non fossero state nè troppo tese, nè troppo lente, ma solo quel tanto che si conviene, sarebbe stato il liuto bene accordato e adatto a suonarsi?

S. — Si, o Beato.

B. — Cosi pure, o S o *n* a, la forza dell'uomo troppo tesa nell'esercizio dell'ascesi corre in un estremo, e nell'altro estremo della debolezza corre la forza che s'infiacchisce nei piaceri. Perciò, o S o *n* a, tieni in equilibrio le tue forze e sia tuo scopo il raggiungere l'equilibrio delle tue facoltà spirituali ». —

Altro notevole ornamento degli scritti buddistici, di cui essi talora piacevolmente interrompono la monotonia, sono gli apologhi e le favole. Una parte di esse furono, con intento speciale, raccolte nell'ampia collezione dei *Jâtaka*

(50, V, 10): altre sono sparse per i discorsi pronunziati dal Beato. Numerose sono pure le similitudini, alcune veramente poetiche ed efficaci. « Come l'Oceano, o discepoli, è tutto penetrato da un solo sapore, il sapore del sale, così questa legge e questa disciplina sono penetrate da un solo sapore, dal sapore della liberazione ». — « Come il fiore del loto solleva il capo dalle acque, non tocco dal fango, così s'innalzano i Buddha nel mondo, non tocchi dalle impurità del mondo ». — « Come l'agricoltore ara il suo campo e vi sparge le sementa e vi guida l'acqua ad innaffiarlo, senza però ch'ei possa dire: oggi cresca il grano, domani spunti, dopo domani maturi; ma deve aspettare il tempo in cui esso cresca e maturi: così avviene di quel discepolo che tende alla liberazione finale; ei deve regolare severamente la sua condotta, applicarsi alla meditazione, apprendere con ardore la dottrina della salute, senza però ch'ei possa dire: oggi o domani sia libera l'anima mia da ogni impurità; ma deve aspettare che venga il suo tempo e gli rechi la liberazione finale ». Bella anche questa semplice comparazione sui dolori del mondo: « Che cosa credete, o discepoli, che sia più: l'acqua dei quattro grandi oceani o le lacrime che sono state sparse da altri e da voi quando, errando e vagando per questo lungo cammino, voi vi affliggevate e piangevate perchè vi toccava in sorte quel che vi era in odio e non vi toccava quel che vi era gradito? La morte della madre, la

morte del padre, la morte del fratello, la morte della sorella, la morte del figlio, la morte della figlia, perdite dei parenti, perdite dei beni, tutto questo voi avete provato per lungo e lungo tempo. E mentre per lungo e lungo tempo voi avete provato ciò, sono state sparse, da altri e da voi, assai più lacrime che non sia l'acqua dei quattro grandi oceani ».

Nel *Tipitaka*, la forma prosaica si alterna di frequente con la poetica. Continua questa o riassume la narrazione, compendia in alcune strofe un lungo discorso, o ne raccoglie in una o più sentenze il concetto fondamentale. Ma le parti metriche sono talora indipendenti; in più e più versi è svolto un dato argomento, o più spesso si enunciano sentenze morali. Quei pregi di concisione, di evidenza, di eleganza anche, che invano si desiderano nell'arida prosa del sacro canone, tutti si raccolgono invece nei versi; e tutto di versi è composto uno dei più famosi e bei libri del *Suttapitaka*, del quale daremo più sotto alcuni saggi (*50, V, 2*).

Ma l'attrattiva che su ogni animo elevato esercitano molte pagine del canone buddistico deriva, più che da questi o da consimili adornamenti, da quello spirito di pace, di calma solenne, di rassegnazione sublime, di sconfinato amore, che per entro vi spira. Bastino due soli esempi. Così si raccomanda di esercitare l'amor del prossimo (*metti, maitrī*): « Quando il discepolo (buddista) ha inimicizia con qualcuno, deve pensare che se le parole di costui sono cattive,

le azioni possono essere buone: che se parole e azioni di costui sono cattive, pure i pensieri possono essere ancora buoni: e che, se sono cattivi i pensieri e le azioni, pure le parole possono esser buone. Inoltre, se costui ha soltanto pochi lati buoni e molti cattivi, il discepolo deve pensare soltanto a quelli e dimenticarsi affatto di questi. Perchè la simpatia prenda il luogo dell'inimicizia, basta che il discepolo pensi a quello che il suo nemico dovrà soffrire nel mondo di là, ed a quello che egli stesso dovrà soffrire se non giunge a placare la sua propria antipatia. Ei deve inoltre pensare che quella tal persona può essere stata, in una vita anteriore, o suo padre o sua madre o qualche altro suo parente o amico. E se tutti questi pensieri non bastassero, ei deve domandare a sè stesso: « Perchè e per che cosa io sento inimicizia? Per delle ossa, per della pelle e dei peli, per dei vasi pieni di sangue, o per che altra cosa »? In tal modo la sua inimicizia non avrà motivo di persistere e scomparirà. »

Riassumiamo per ultimo la breve leggenda di Kiságotamí, una delle gemme più pure nella collana delle narrazioni buddistiche (1).

Alla povera Kisá Gotami muore, appena

(1) Narrata da Buddhaghosa nel commento ai versi 114 e 287 del *Dhammapada* (v. *50*, V, 2); cfr. la versione birmana trad. in Rogers *Buddhagh's Parables* pp. 100-102. Leggende affini in autori greci studia il Thiessen, *Die Legende von K. G.* Breslau 1880.

giunto a muovere i primi passi, il suo primo figliuoletto. Inconsolabile, essa non sa staccarsi da quell'adorato corpicino, e stringendoselo al seno va di porta in porta, quasi pazza dal dolore, a domandare se qualcuno potesse darle una qualche medicina per il suo bambino. Tutti alzano le spalle, meno uno che, più saggio, la consiglia di chiedere aiuto al Buddha.

« Kiságotamí si recò dall'Eccelso e fattogli omaggio gli disse: Signore e Maestro, conosci qualche medicina per il mio bambino? — L'Eccelso disse di sì. — E quale? — chiese essa. Ed egli: Ho bisogno di una manciata di semi di mostarda. — La donna prometteva di tosto procurarglieli, ma l'Eccelso continuò: Ho bisogno di semi di mostarda presi da una casa dove non siano morti nè figli, nè marito, nè genitori, nè schiavi. — La donna disse: Va bene — e cominciò a chiedere dei semi di mostarda, di casa in casa, senza lasciare il corpicino del bimbo. La gente diceva: Eccoti dei semi di mostarda. — Essa allora domandava: Amici, è morto in questa vostra casa un figliuolo, il marito, il babbo o la mamma, uno schiavo? — La gente rispondeva: Cara, che cosa dici? i vivi son pochi, ma i morti sono molti. — Allora essa si recò altrove; ma uno le diceva: Io ho perduto un figlio, — un altro: Io ho perduto i genitori, — un terzo: Mi è morto lo schiavo. — Così Kiságotamí, non potendo trovare una casa in cui non si piangesse nè un figlio, nè un padre, nè un marito, nè una madre, riconobbe che non

era lei sola a soffrire: e sepolto il corpicino in un bosco, riconosciuta la legge della morte (per la quale non vi è stabilità fra le creature, ma esse nascono e si estinguono come le lampade che ora si veggono accese ora spente nelle case), si convertì alla fede dell'Eccelso e ne restò consolata.

III. — *La Legge (Dhamma, Dharma).*

17. Come il cristianesimo è stato definito la religione dell'amore, così si potrebbe chiamare il buddismo lo religione del dolore. L'esistenza è dolore, col cessare dell'esistenza cessa ogni dolore: e dall'esistenza può liberarsi soltanto chi conosca le quattro sublimi verità e segua l'ottuplice sentiero. A questo insegnamento della predica di Benares (*11*) si riduce in sostanza tutta la dottrina buddistica ed esso ne rispecchia a maraviglia la tendenza pratica. Vedremo più oltre come il Maestro fosse alieno da spiegazioni metafisiche e come lasciasse volentieri senza risposta tutte le domande che non concernessero quelle quattro verità.

18. Pure, accanto alla formula che stabilisce che l'esistenza è dolore e che dà i mezzi per sottrarvisi, un'altra ve n'è, sulla origine e sulle condizioni dell'esistenza medesima: l'una completa e in certo modo spiega l'altra; ed ambedue, riferisce la tradizione, si presentarono alla mente di G o t a m a meditante, nella notte decisiva della rivelazione (*sambodhi*). A meglio in-

tendere però questa seconda formula del « nesso causale », occorre far precedere la definizione del secondo termine di essa, *sankharo* (*samskâra*), nonchè di alcuni altri termini tecnici essenziali all'intelligenza del buddismo, quali *khandha* (*skandha*) e *kamma* (1) (*karman*). *Kamma* significa un'*azione* buona o cattiva, quindi il *frutto* buono o cattivo di essa, cioè il *merito* o il *demerito* che ne viene a chi l'ha compiuta. Giova ora ricordare che il buddismo, insieme ad altre dottrine prevalenti nell'India nei tempi in cui esso nacque e si svolse, accolse e fece sua quella della metempsicosi o trasmigrazione, secondo la quale ogni creatura vivente non muore che per rinascere sotto altra forma e continuare per una serie lunghissima di anni, di secoli, di età la sua esistenza. Ora il rinascere una creatura in uno stato o condizione migliore o peggiore di quella in cui è prima vissuta, dipende unicamente ed esclusivamente dalle *azioni* da lei compiute in quella esistenza anteriore: se le azioni furono buone, essa si è accumulata con ciò un *kamma* o merito del quale raccoglie il frutto nelle esistenze successive; se furono malvagie, essa decade dalla prosperità della vita anteriore e può per immenso numero di anni e di vite subire le conseguenze di un fallo anche piccolo. Gli dei

(1) Ci si permetta, a migliore intelligenza di quanto segue, di discorrere ancora una volta del *kamma*, di cui già abbiamo dato la definizione nel § 5.

negli altissimi cieli, i potenti monarchi sulla terra, i ricchi, i poveri, i miserabili, gli abietti, gli animali tutti dal maestoso leone al vile vermiciattolo, tutti sono soggetti alla legge del *kamma*, per cui l'essere più umile può meritare di rinascere nel grado più eccelso, mentre Indra stesso può precipitare dal suo trono di azzurro e di stelle e rinascere nell'infima casta degli schiavi e dei paria. Il *kamma*, le azioni, sono dunque la condizione necessaria e la causa predeterminante di ogni esistenza, perchè è soltanto esso che tiene insieme gli « aggregati corporei » e passa, nel momento della morte di una creatura, da quelli che si disciolgono a quelli che si formano, costituendo il nuovo essere: e questo nuovo essere, benchè formato da elementi differenti dal primo, è in sostanza il medesimo essere, giacchè ha conservato il medesimo *kamma*, giacchè l'unico elemento informatore delle vite future, il merito o il demerito delle azioni, segue ciascuna creatura nello sterminato viaggio della trasmigrazione, del *samsâra*.

19. Ora, quanti e quali sono gli elementi di cui si compone ogni essere? cinque per l'uomo, che è il più perfetto: meno, via via che discendiamo nella scala delle creature. Questi cinque elementi, o meglio « aggregati » (*khandha*, *skandha*) — poichè ciascuno di essi si suddivide in gran numero di parti componenti — rappresentano tutte le proprietà e gli attributi materiali, intellettuali e morali di un dato essere; e sono

1° la *forma* (*rûpa*) ossia gli attributi puramente materiali o fisici di un individuo (1);

2° la *sensazione* (*vedanâ*) con sei elementi corrispondenti ai sei sensi da cui la sensazione deriva;

3° la *percezione* (*saññâ*, *samjñâ*), divisa ugualmente in sei elementi;

4° i *sankhârâ* (*samskârâs*); è quasi impossibile indicare con precisione il significato di questa parola: essa ne ha vari e profondamente divergenti secondo il contesto e su molti di essi regna disparità di opinione fra gli interpreti. Il Childers dedica più di cinque colonne del suo dizionario pálico (p. 453-5) alla discussione dei vari significati di questo termine tecnico. Nella nostra serie o nesso causale (*18*), esso vuol probabilmente indicare determinate proprietà o disposizioni mentali (in tutto 52, quali p. es. l'attenzione, la riflessione, la voglia, la fede, la falsità, la memoria, la pietà ecc.). Da queste disposizioni mentali — che altro non sono che il frutto delle virtù o dei vizi propri all'individuo nella esistenza anteriore, una ripetizione insomma dei *sankhârâ* precedenti — derivano le *azioni* buone o cattive, cosicchè nella formula del nesso causale (di cui fra poco) il termine *sankhârâ* equivale a *kamma*. Altre volte per *sankhârâ* s'intende la materia, e talora anche gli elementi o le condizioni dell'esistenza; ed i

(1) Terra, acqua, fuoco, aria, occhio, naso, lingua, cuore, parola, cibo, ecc.: in tutto, 28 elementi.

cinque aggregati stessi sono chiamati *sankhârâ*;

5° la *coscienza* (*viññâna*, *vijñâna*); spesso « pensieri » o « impressioni mentali » di varia natura (con 89 componenti). È il più sottile ed importante fra i cinque aggregati, ma anch'esso, come gli altri, instabile e soggetto a continuo mutamento.

20. Ogni essere dunque risulta dalla combinazione di questi aggregati di aggregati: e questi che senza posa si modificano, alla morte dell'individuo si sciolgono e vaniscono per dar luogo ad altri aggregati simili: cosicchè, non esistendo nessun'altra cosa all'infuori di essi, è chiaro che l'*anima* non esiste e che un *individuo* non è propriamente tale se non in quanto il *kamma*, il frutto delle sue azioni, gli conferisce una specie di *individualità*. « Come si chiama *carro* la combinazione di *ruote*, *assi*, *timone* ecc., così si chiama *creatura* (*satta*, *sattva*) la combinazione degli aggregati »; spariti questi, la creatura più non esiste, se non in quanto lascia dietro di sè il *kamma*.

Il *kamma* é dunque l'unico anello che formi e tenga insieme la gran catena dell'esistenza: e la dottrina del Buddha doveva insegnare a spezzarlo, liberando i suoi fedeli da quella catena. La liberazione si ottiene da chiunque, seguendo l'ottuplice sentiero (*11*) entri successivamente nelle *quattro vie* (*cattâro maggâ*, *catvâro mârgâh*) che conducono alla santità o beatitudine (*arahatta* = *arhat-tva*). Queste quattro vie rappresentano quattro stadi di sempre crescente

perfezione, finchè nell'ultimo l'eletto (*ariya*, *árya*, letter. *il nobile*) ottiene la liberazione finale e definitiva dall'esistenza e quindi dal dolore, e vanisce nel *nulla* (*nibbána*, *nirvána*). Il primo stadio è quello del *sotápanno* (*srota-ápanna*) ossia di colui «che è entrato nella corrente» che mena alla salvazione: è il neofita, il convertito alla fede, ma sempre soggetto alle passioni umane (meno che all'eresia, allo scetticismo ed alla superstizione) e destinato a rinascere ancora sette volte prima di passare al secondo stadio, che è quello del *sakadágámin* (*sakrdágámin*). In questo le passioni sono ormai debolissime (1) e solo due altre nascite, una nel mondo degli dei ed una nel mondo degli uomini, lo dividono dal terzo stadio dell'*anágámin*. Nell'*anágámin* è distrutta ogni affezione ed ogni antipatia: ei non può rinascere che una sola volta, nel mondo di Brahmá. Lo stadio supremo é quello dell'*arahá* (*arhant*, °*hat*), del «venerabile» o «santo». In lui è distrutta ogni causa di peccato, ogni impurità, ogni passione: sciolto da ogni legame, al termine della faticosa via dell'esistenza, dotato di facoltà trascendentali, non più soggetto a rinascere perché, alieno da ogni desiderio, non lascia dietro a sè alcun

---

(1) Ciò è ingenuamente espresso in un passo del commento al *Maháparinibbánasutta*, citato dal Childers s. v. *sakadá*°: «Le passioni del *sakadágámin* non si manifestano frequenti e grosse grosse come quelle dei profani, ma rarissime ed estremamente sottili, come lische di pesce».

kamma, egli attende serenamente la fine della vita, dopo la quale deve raggiungere il nirvana.

21. Ci vorrebbero moltissime pagine per accennare soltanto, e brevemente, a quanto si è scritto e si è discusso intorno alla vera natura del *nirvâna* buddistico. Secondo alcuni esso è un' esistenza eternamente beata, priva di attributi individuali, sottratta per sempre al *samsâra;* secondo altri, è l'estinzione totale dell'essere, il nulla. La discrepanza di opinioni derivò da un lato dalla circostanza che *nirvâna* è talvolta usato come sinonimo del quarto stadio di santità o *arahatta* (20): dall'altro, che si badò a quello che si intendeva per nirvana nei periodi più tardi del buddismo e presso genti in cui esso si era mescolato con elementi dottrinari di altre religioni (buddismo tibetano, cinese ecc.), e non si considerò abbastanza in qual rapporto il concetto del nirvana stesse con gli altri dogmi del buddismo primitivo. Quanto al primo lato della questione, se è innegabile che con « nirvana » si indica spesso lo stato di santità, è da notare che, poichè questo stato necessariamente conduce all'estinzione *finale* e *totale*, è evidente che quel termine è allora usato come una specie di «anticipazione»; giacchè ogni santo, ogni *arahâ* deve giungere al nirvana, si può benissimo dire che lo abbia raggiunto, non appena abbia acquistato il grado della santità. Conforme a ciò, i sacri testi fanno un' esplicita distinzione fra il nirvana, per così dire, *preparatorio* o *incompleto*, che accom-

pagna lo stato di santità, e il nirvana ultimo e definitivo: chiamando il primo *sa-v-upâdi-sesa-nibbâna* (*upadhi-çesa-nirvâna*, cioè « nirvana in cui rimangono ancora gli elementi dell'esistenza » benchè le passioni umane siano del tutto soppresse) ed il secondo *an-upâdi-sesa-nibbâna*, (*an upadhi-çesa-nirvâna*) cioè « nirvana senza resto di elementi », annullamento totale degli elementi dell'esistenza. Ed è logico concludere che, svaniti i cinque aggregati (*19*) e svanita quindi la coscienza, *nulla* può più rimanere di colui che, privo del frutto delle azioni e quindi della possibilità di rinascere, deve perdersi nel *nulla*. L'immagine di una candela che si consuma fino all'ultima particella per mancanza di alimento, è forse la più acconcia a rappresentarci sensibilmente il concetto del nirvana nel più antico periodo del buddismo. È vero che da varî indizi e da varî luoghi dei libri canonici si può rilevare come anche nella chiesa buddistica regnassero varie opinioni intorno alla natura del nirvana, non traendosi sempre la logica conseguenza che soltanto il *nulla* può e deve essere lo scopo finale di una dottrina affermante che tutto quel che esiste è instabile e perciò soggetto al dolore. A confortare opinioni dissidenti deve certamente aver contribuito la circostanza che il Maestro e gli altri santi (*arahâ*) parlavano e narravano continuamente e con i più minuti dettagli di fatti loro accaduti nelle loro esistenze anteriori; il che doveva far credere che, oltre al *kamma*,

sopravvivessero alcuni degli aggregati, quali la memoria e la coscienza.

22. È interessante ed istruttivo per la tendenza pratica ed antispeculativa del buddismo primitivo, il vedere come il Buddha ed alcuni dei suoi discepoli si contenessero di fronte a simili dubbi e discussioni. Due luoghi sopratutto è opportuno rammentare. Nel primo (1) è il Buddha stesso che risponde a Málukya. Maravigliandosi costui che nelle sue prediche il Maestro non toccasse mai questioni di metafisica, gli domanda: « Il mondo è eterno o limitato nel tempo? il mondo è infinito o limitato nello spazio? Vive il perfetto Buddha nel mondo di là oltre la morte? O non vive? Che tutto ciò debba a restare senza risposta, non mi piace nè mi sembra giusto; per questo sono venuto ad interrogare il Maestro circa questi dubbi. Voglia pertanto il Buddha, se può, rispondermi. Chè se qualcuno ignora qualche cosa, da uomo retto e sincero deve dire: Non lo so ». E il Maestro replica: « Che cosa ti ho io detto prima, caro Málukya? ti ho detto forse: " Vieni, caro Málukya, a imparare da me se il mondo è eterno o non eterno, se è finito o infinito, se la forza vitale è identica al corpo o da lui differente, se il perfetto Buddha continua o no a vivere dopo la morte, o se continua e non continua nello stesso tempo, o se nè continua nè non continua? " ».

---

(1) *Suttapitaka, Majjhimanikâya, cûla-Mâlukya-ovâda.*

— Tu non mi hai detto ciò, o Signore.

— O che forse mi hai detto tu: “Io voglio essere tuo discepolo perchè tu mi riveli se il mondo è eterno o non eterno, ecc.?„

— Nemmeno questo io ti ho detto.

— Un uomo fu colpito da una freccia avvelenata: i suoi amici e parenti mandarono a chiamare un bravo medico. Se ora il malato avesse detto: “Io non voglio farmi curare la ferita finchè io non sappia chi è l'uomo che mi ha ferito, se egli è un nobile o un sacerdote, un agricoltore o uno schiavo: e come si chiama, e di qual famiglia è, e se è di alta, o di bassa o di media statura, e com'era fatta l'arma con la quale mi ha colpito, ecc.„. Come andrebbe a finire? quell'uomo morirebbe della sua ferita. Perciò, caro Málukya, lascia che resti non rivelato quel che io non ho rivelato e tieni per rivelato quello che io ho rivelato ».

In un altro luogo (1) è Pasenadi (Prasenajit), il re dei Kosala, che, a chiarire gli stessi dubbi, interroga la monaca Khemá (Ksemá); e ad ogni sua domanda questa risponde: « Il Beato non ha rivelato ciò ». « E perchè non l'ha rivelato? » chiede il re con maraviglia. E la monaca:

— Dimmi, o gran re, hai tu forse un qualche matematico o un tesoriere o un computista che sia buono a contare la sabbia del Gange e che possa dire: Ci sono tanti e tanti granelli di

(1) *Suttapitaka, Samyuttanikáya.*

sabbia, tante e tante centinaia o migliaia o diecine di migliaia?

— Non l'ho davvero, o veneranda.

— O hai tu forse un matematico, un tesoriere o un computista che sia buono a misurare tutta l'acqua dell'oceano e che possa dire: ce ne sono tanti e tanti vasi, tante centinaia o migliaia o diecine di migliaia?

— Non l'ho, o veneranda.

— E perchè no? l'Oceano è profondo, smisurato, incommensurabile. Così pure, o gran re, se si volesse comprendere la natura del Beato secondo i predicati corporei, in lui questi rimarrebbero soppressi, sradicati, tagliati, a mo' di una palma, senza più potersi riprodurre in avvenire. O gran re, la natura del Beato non è più soggetta ad esser calcolata con le cifre del mondo corporeo; egli è profondo, smisurato, incommensurabile come l'Oceano. Non è esatto il dire che il Beato è, al di là della morte; non è esatto il dire che il Beato non è, al di là della morte; e nemmeno che è e non è nello stesso tempo, al di là della morte; e nemmeno è esatto il dire che il Beato nè è nè non è nello stesso tempo, al di là della morte ».

Ci manca lo spazio per riportare o riassumere le geniali considerazioni che l'Oldenberg (1) fa a proposito di questi e di simili passi dei sacri testi. Ma molti saranno d'accordo con lui nel ritenere che il silenzio del Buddha sulla

(1) Op. cit. p. 280-91.

questione dell'*al di là* possa essere «un velo pietoso col quale ei copriva una verità troppo dura alle anime deboli», o meglio ancora, se ben si legge fra le linee del dialogo del re Pasenadi con Khemá, che egli abbia espresso l'impossibilità di definire, con attributi e determinazioni tolte dal mondo finito, ciò che è infinito e non soggetto ad alcuna condizione o modalità, siccome ai nostri mezzi limitati è impossibile contare la sabbia del Gange o le gocce dell'Oceano.

23. Ampie discussioni sulla natura del nirvana si possono leggere nelle varie opere, generali e speciali, sul buddismo, che più sotto *(53-58)* citiamo. Vista l'eccezionale importanza dell'argomento, rammenteremo qui anche alcune delle più importanti monografie, in ordine cronologico:

M. Müller, *On the original meaning of Nirvana* (nel vol. *Buddhism and Buddhist pilgrims*) 1857.
Foucaux, *Doctrine des Bouddhistes sur le Nirvana.* 1864.
M. Müller, *Ueber den buddhistischen Nihilismus.* Kiel 1869.
D'Alwis, *Buddhist Nirvana.* Colombo 1871.
Bastian. *Das Nirvana (Zeitschrift für Ethnologie*, 1871; opina che sia "die Identität des Subjectiven und Objectiven im Gesetz harmonischer Angleichung,.... die eigentlich reale Existenz des Ding-an-sich „.
Childers, Articolo *nibbána* nel *Dictionary of the Páli Language* 1872 (importante e convincente).
C. Puini, *Il Nirvana* (*Archivio di Antropologia ed Etnologia*, III 3-4, Firenze 1873).
C. Schœbel. (*Le Buddhisme — Les Origines*) *Le Nirvana. — Accord de la morale avec le Nirvana.* 1874.

Frankfurter, *Buddhist Nirvana and the Noble Eightfold Path* (JRAS 1880).
J. Edkins, *The Nirvana of the Northern Buddhists*, (JRAS). E finalmente l'ultimo e notevole lavoro di J. Dahlmann; *Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*. Berlin 1896.

24. Nel principio di questo Capitolo abbiamo accennato alla formula del « nesso causale » (*paticcasamuppâda, pratityasamutpâda*) come a quella che, insieme alle altre due delle 4 sublimi verità e dell'ottuplice sentiero, sta a fondamento della dottrina buddistica. Non si creda però che per mezzo di tale formula il Maestro abbia voluto studiare il problema della « causa prima » o soltanto accennarvi. Tale indagine non comparisce mai nei testi buddistici: l'esistenza del mondo e delle leggi che lo governano sono accettate non come una realtà, ma come un' apparenza di realtà; la ricerca d'un Creatore o di una sostanza primitiva è troppo aliena dallo spirito pratico e antispeculativo del buddismo, che la considera « inutile » per lo scopo della sua dottrina, volendo essa semplicemente insegnare la via di sottrarsi al dolore dell'esistenza. Così il Maestro: « O discepoli, non pensate come pensa la maggior parte della gente: " Il mondo è eterno o non è eterno? il mondo è finito o è infinito? „ Quando voi pensate, o discepoli, dovete pensare così: Questo è il dolore, questa è l'origine del dolore! questa è la soppressione del dolore, questa è la via di sopprimere il dolore! ». — Ora, come con la quarta di queste

verità si connette la formula dell'ottuplice sentiero *(11)*, così con la seconda si connette quella del nesso causale. Udiamo innanzi tutto come il Maestro la espone (1) al discepolo Kaccána (Kátyáyana): « La maggior parte della gente, o Kaccána, crede nell'essere ovvero nel non essere delle cose. Ma chi, illuminato dalla scienza superiore, considera come le cose nascono, cessa di credere al non essere del mondo. E chi, illuminato dalla scienza superiore, considera come le cose muoiono, cessa di credere all'essere del mondo. Il mondo, o Kaccána, si viene soprattutto formando da un desiderio, da una tendenza, da una simpatia (per gli aggregati o khandha, *(19)*. Ma il saggio non sente questo desiderio, questa tendenza, questa simpatia: nè crede all'esistenza dell'individuo o dell' « io » (*attá*, *átman*). Egli è certo e sicuro che « col nascere di qualche cosa nasce il dolore, col passare di qualche cosa passa il dolore »; e da lui solo dipende la convinzione che egli ha di questo fatto. In ciò, o Kaccána, sta la retta fede. Che le cose esistano, è un estremo della dottrina: che le cose non esistano, è l'altro estremo. Ma il Beato, o Kaccána, ha evitato questi due estremi ed insegna la dottrina media, cioè:

1-2] Dall' « ignoranza » (*avijjá*, *avidyá*) didipendono (o sono originate) le « disposizioni mentali » (*sankhárá*, *samskárás* *(19)* che deter-

---

(1) Suttapi*t*aka, Sa*m*yuttanikáya XXII 90 (trad. anche in Warren, Buddhism in translations p. 165-6).

minano le nostre azioni e costituiscono perciò il *kamma* (*karman*).

3] Dalle « disposizioni mentali » dipende la « coscienza » (*viññána, vijñána*) *(19)*.

4] Dalla « coscienza » dipende il « nome e la forma » (*náma-rúpa*, cfr. *(3)*, ossia l'essere organizzato secondo la legge *reale* e *nominale*.

5] Dal « nome e forma » dipendono i « sei organi sensorii » (*sal-áyatana, sad-áyatana*).

6] Dai « sei organi sensorii » dipende il « contatto » (*phasso, sparça*) col mondo esterno.

7] Dal « contatto » dipende la « sensazione » (vedaná), *(19)*.

8] Dalla « sensazione » dipende la « sete » (*tanhá, trsná*) ossia il « desiderio » della vita, dei piaceri, ecc.

9] Dal « desiderio » dipende l'« attaccamento » (*upádána*) all'esistenza.

10] Dall' « attaccamento » dipende l' « esistenza ».

11] Dall'esistenza dipende la « nascita » (*játi*).

12] Dalla « nascita » dipendono « la vecchiaia e la morte, il dolore, il pianto, la miseria, la tristezza e la disperazione » (*jará-maranam soka-parideva-dukkha-domanass-upáyásá: ja° çoka-parideva-duhkha-daurmanasyopáyásás*).

Così nasce tutto quanto questo cumulo di miseria. Ma se si estingue e si fa cessare l'ignoranza, cessa anche il *kamma* (1); col cessare

(1) Qui sinonimo di sankhárá; cfr. *(19)*.

del *kamma*, cessa la coscienza; col cessare della coscienza, cessano nome e forma; (e così di seguito per gli altri termini).... col cessare della nascita, cessano la vecchiaia e la morte, il dolore, il lamento, la miseria, la tristezza e la disperazione. Così cessa tutto quanto questo cumulo di miseria ».

25. In questa formula sono dunque enumerati i dodici principî o fondamenti (*nidâna*) dell'esistenza: e questi 12 principî stanno fra loro in relazione di causa ed effetto o di δύναμις ed ἐνέργεια, cosicchè sopprimendo uno di essi, il seguente non può più prodursi, ossia sopprimendo il primo si sopprime la radice dell'esistenza. Ma se il significato di ogni singolo *nidâna* è chiaro e assai bene definito, non si può dire altrettanto del rapporto che li unisce, della reciproca dipendenza che di loro si afferma: tanto è notevole in questa formula la variabile natura dei membri che la compongono, « alcuni dei quali sono delle resultanti ed altri puramente delle conseguenze: la mescolanza di scienza e poesia: il predominio dell'immaginazione e del sentimento sull'intelletto: il passare con strana facilità ed ingenuità dall'infinito al finito e da un punto di vista assoluto ad uno relativo » (1). Onde vediamo che di questa formula diedero gli studiosi le più svariate interpretazioni, sia attribuendo un diverso significato ai termini di essa,

(1) Waddell, nell'articolo più sotto citato.

sia riferendone alcuni ad un individuo ideale o possibile ed altri ad un individuo reale (Burnouf), ovvero anche a più esistenze differenti (Barth), sia ritenendo la formula composta di due serie distinte e poi riunite in una (Oldenberg), sia finalmente spiegandola come « un'imitazione o adattamento di qualche antico mito cosmogonico » (Kern). E che non solo dai moderni si fossero notate contradizioni e inconseguenze nella formula del nesso causale, ci è attestato dalle varianti con cui essa si incontra nei sacri testi, varianti certo introdotte per il desiderio di togliere quelle contradizioni e inconseguenze. Così come noi l'abbiamo riportata, essa può spiegarsi ed intendersi con sufficiente chiarezza fino all'ottavo termine, purchè si riferiscano ad un'altra esistenza, cioè all'esistenza precedente all'attuale, almeno i primi due termini. Il Buddha stesso ci spiega che per il primo termine « ignoranza », deve intendersi « l'ignoranza delle quattro sublimi verità ». Accecato da tale ignoranza, un individuo considera il mondo e l'esistenza come piacere e felicità, mentre non sono che dolore; « immagini di ben seguendo false », ei forma e dirige a tali immagini le sue disposizioni mentali (*sankhârâ*, 2° termine della serie) e ne risultano quelle azioni (*kamma*) che sono per lui il germe delle esistenze future. Poichè, come già sappiamo, al momento della morte il *kamma* di un individuo non muore, ma si unisce immediatamente col più sottile dei nuovi *khandha* o aggregati, cioè con la coscienza (*viññâna*,

3° termine della serie), dando origine ad un nuovo individuo che è in sostanza la continuazione del primo, poichè è resultato dalle azioni da quello compiute nella esistenza precedente. Dopo che questo nuovo essere, per l'unione del *kamma* o, che è lo stesso, dei *sankhârâ* con la coscienza ha acquistato una specie di « individualità » (*nâma-rûpa*, 4° termine), si crea i suoi 6 organi sensori (5° termine); venuti questi a « *contatto* » (6° termine) col mondo esterno, ne nasce la sensazione e il sentimento (*vedanâ*, 7° termine); da questi, il desiderio (8° termine) che sempre più ingrandendosi quanto più è alimentato, origina l'attaccamento (9° termine). Il termine per « attaccamento », *upâdâna*, significa anche « esca »: e questo fuoco dell'esistenza (cfr. il sermone riportato al *16*) è infatti continuamente alimentato dal desiderio; finchè, per il riconoscere delle quattro sublimi verità, questo desiderio non cessa e per mancanza di alimento (upâdâna) il fuoco dell'esistenza si estingue per sempre (*nibbâna*, cfr. *21*).

Ma se col nono termine l'individuo si trova già esistente e gli elementi di cui si compone son già tutti enumerati, come va che ora soltanto, secondo la formula, comincia ad esistere (*bhava*), poi nasce (*jâti*), soffre, invecchia e muore (*jarâ*° ecc.)? e come può, secondo l'undecimo termine, nascere, quando dai termini precedenti ci è presentato già adulto? Si è tentato in vari modi, come dicemmo, di togliere questa difficoltà; la quale sembra ora nella miglior ma-

niera risoluta dalla scoperta di un antico affresco nelle grotte di *Ajanta* nell'India centrale. Questa pittura, di cui dà notizia il Waddell (JRAS 1894 p. 367-384), ci presenta una ruota, la ruota della vita, che ha tracciati nel cerchione dodici simboli dei dodici *niddna*. Il 9° (*bhava*) rappresenta una donna incinta, la moglie dell'individuo cui si riferiscono i termini precedenti; il resultato dell'attaccamento al mondo ed ai suoi piaceri è dunque il « connubio », dal quale vien particolarmente soddisfatto il desiderio medesimo con la nascita (*jdti*) di un erede. Alla maturità della vita allora raggiunta dall'individuo tien dietro la vecchiaia e la morte, raffigurata nell'ultimo dei 12 quadretti mediante un cadavere che vien portato ad ardere sul rogo.

Da queste brevi notizie intorno all'ontologia buddistica si può concludere che per essa niente esiste e niente non esiste: ma « ogni cosa *diventa* » ogni cosa è soggetta ad un continuo mutamento, πάντα ῥεῖ. Dall'altro lato, siccome tutti i fenomeni esterni sono una mera apparenza per il soggetto pensante, il quale poi non esiste se non in quanto in forza del *kamma* ei conserva la « volontà » di vivere, così è evidente la parentela della filosofia dello Schopenhauer con la metafisica del Buddha: per ambedue ogni esistenza è dolore, per ambedue la liberazione dal dolore sta nella negazione della volontà ossia dell'esistenza; e solo la scienza (*vidyà*) ci conduce a questa negazione che ha per termine ed effetto il nirvana.

[Fra i lavori diretti a specialmente illustrare la formula del nesso causale, rammenteremo, oltre i varî sopra citati: Bastian, Die Verkettungstheorien der Buddhisten. ZDMG XXIX 53 segg. — Rhys Davids, nel JRAS 1892 p. 1 segg. — Warren, nei PAOS 1893, aprile. — Senart, à propos de la théorie bouddhique des douze nidânas, nei *Mélanges de Harlez*, 1896].

26. Come con la seconda delle sublimi verità si connette la metafisica buddistica, così l'etica con la quarta. Ma come abbiamo veduto essere necessariamente incompleta la metafisica, così ora potremo notare come anche la morale sia essenzialmente ristretta ai precetti che guidano alla liberazione dall'esistenza. È facile capire come in una religione senza Dio, il concetto del bene e del male debba essere ben diverso da quello che ci è familiare nelle nostre religioni teistiche. Il peccato è peccato in quanto ostacola e ritarda il raggiungimento della verità, o meglio delle quattro sublimi verità: ma ciò che c'impedisce di riconoscere queste ultime non è che l'« ignoranza » (*24*) e da questa, come vedemmo, non possiamo liberarci che liberandoci dal desiderio, dalla cupidigia e dalle passioni. Quindi male e bene, vizio e virtù, diventano sinonimi di ignoranza e scienza, di cupidigia e assenza di desideri. « Buone azioni » saranno pertanto quelle soltanto che contribuiscono a liberare la mente da ogni preoccupazione esterna, in modo da condurla a poco a poco al raccoglimento ed alla meditazione, nella

quale essa riconosce le sublimi verità, entrando così nella via della salvazione; e saranno anche «buone azioni» quelle in cui non entra alcun «desiderio», cioè che non derivano da passioni o cupidigie e son quindi prive del germe funesto che rampolla in esistenze future. E forse questa limitazione nell'agire ci spiega come i precetti morali sieno espressi quasi esclusivamente in forma negativa: il Maestro raccomanda non già quello che si deve fare, ma piuttosto quello che non si deve fare. La sua etica si raggruppa sotto tre titoli: *sîla* (*çîla*, onestà, buona condotta), *samâdhi* (concentrazione dello spirito, meditazione), *paññâ* (*prajñâ*, sapienza). Il primo gruppo comprende i cinque comandamenti (*pañca-sîla*), obbligatori anche per i laici: «1° Non uccidere alcuna creatura; 2° Non prendere alcuna cosa che appartenga altrui; 3° Non commettere adulterio e per i monaci: Vivi in assoluta castità); 4° Non mentire; 5° Astienti da bevande spiritose». I monaci debbono poi osservare altre cinque precetti, che insieme a questi ora enumerati formano il decalogo (*dasa-sîla*, *daça çîla*) buddistico: «6° Non mangiare fuori del tempo lecito (cioè fuori dell'unico pasto del mezzodì); 7° Non prender parte a divertimenti come danze, canti, musica e spettacoli; 8° Non usare ghirlande, profumi, unguenti ed ornamenti; 9° Non dormire in un letto alto o largo; 10° Non accettare denaro». — Di fronte al decalogo, sono enumerati dieci peccati; tre di pensiero: cupidigia, malignità, incredulità; quattro di parole:

menzogna, calunnia, bestemmia, discorsi frivoli; tre di azioni: ammazzare, rubare, fornicare.

Oltre a questi precetti generali, troviamo disseminata nei sacri testi una quantità di massime speciali per ogni caso della vita, per ogni rapporto sociale o domestico: e tutte sono animate da un caldissimo e puro spirito di carità, di amor del prossimo (*metti*, maitri *16*) che si esplica in atti della più illimitata generosità, del più eccelso spirito di sacrificio. Due fra gli esempi più comunemente citati di questo che è veramente il tratto più caratteristico della morale buddistica sono quelli di Kunála e di Vessantara.

27. Al famoso re buddista Açoka (*39-40*) nasce un figlio, cui vien posto nome Kunála per lo splendore e la bellezza degli occhi, pari a quelli dell'augello kunála. Per lui giovanetto arde d'infrenabile passione una delle regine, la lussuriosa Tisyaraksitá (1): ma le seduzioni e le minaccie non valgono ad allontanare il virtuoso Kunála dalla via del dovere e dell'onestà. Novella Fedra, la regina non pensa che a vendicarsi del respinto amore. Con suoi raggiri ottiene che il principe sia mandato a reggere la lontana provincia di Taksaçilá; e, trafugato il sigillo reale, manda ai cittadini di quella l'ordine di strappare a Kunála am-

(1) In questo episodio, che è solo nei libri dei settentrionali, i nomi si troveranno naturalmente nella sola forma sanscrita.

bedue gli occhi. Il principe, senza un lamento, è pronto a sottomettersi all'inumano decreto: ma nessuno dei carnefici ha cuore di eseguirlo; invano Kunála promette loro ricompense e regali. Finalmente un uomo di aspetto repugnante, coperto il corpo di schifose macchie, si offre come carnefice; e mentre dalla folla si levano grida angosciose e lamenti di pietà, egli svelle un occhio al principe e glie lo getta nelle mani. Il principe disse: « Perchè non più tu riconosci le forme, come poco fa, o grossolana pallottola di carne? Quanto s'ingannano e come sono biasimevoli gli stolti che, affezionati a te, dicono: Questo sono io »! Strappatogli anche l'altro occhio, « Kunála, che aveva perduto gli occhi della carne ma nel quale si erano purificati quelli della scienza, pronunziò questa strofa:

> A forza, ecco, è divelta la corporal mia vista,
> ma quella della scienza la pura mente acquista.
> Mi lascia in abbandono il re; figlio sarò
> di Lui che l'alta Legge al mondo rivelò.
> La mente che sul trono colpìa dolore e pena,
> nella verace Legge acquetasi serena ».

E quando Kunála venne a sapere che del suo supplizio era innocente il padre suo e che l'ordine spietato era venuto dalla regina, esclamò: « Possa per lungo tempo ancora godere la felicità, la vita e il trono, essa che mi ha procurato sì grande fortuna »! — Intanto egli girava di paese in paese: suonando il liuto e cantando mendicava la vita. Giunse così alla paterna

città; e avvenne che il re udì dalla reggia la nota voce soave. Fatto condurre alla sua presenza il misero accecato, si scopre la verità: e la colpevole regina è minacciata dei più tremendi supplizi. « Ma il magnanimo, il compassionevole Kunála così disse al padre: " Non è conveniente che tu faccia uccidere la regina. Opera secondo l'onore, non uccidere una donna. Poichè non v'è ricompensa più alta di quella che si acquista con la benevolenza; la tolleranza, o Sire, fu esaltata e celebrata dal Maestro ». E gettandosi ai piedi del re, così continuò: " Sire, io non provo alcun dolore: il crudele supplizio che mi è toccato non ha acceso in me alcuna fiamma di collera: non sento in cuore se non benevolenza affettuosa per mia madre, che diede l'ordine di strapparmi gli occhi. Se queste mie parole sono veraci, possano gli occhi miei ritornare come prima "! — Appena ebbe pronunziato queste parole, riapparvero i suoi begli occhi raggianti come prima (1) ».

Caratteristica è inoltre la leggenda di Vessantara (Viçvántara), che non è altri che il Buddha stesso nella sua penultima esistenza, come è narrata nel *Cariyápitaka* I, 9 (v. *50*,V, 15; compendiata dall'Oldenberg, op. cit. p. 309).

— Per ingiusta decisione del popolo, il prin-

(1) Questa commovente e pietosa leggenda, tolta dal *Divyávadána* (52) è tradotta per intero dal Burnouf, *Introd.*[2] ecc p. 359-369. Compendiata anche in Oldenberg, op. cit. p. 303-4.

cipe Vessantara venne esiliato dal regno. Tutti i tesori rimastigli, perfino il cocchio su cui era salito, ed i cavalli, ei distribuì ai poveri e se ne andò a piedi, nell'arsura estiva, con la moglie e i figliuoletti. Giunti nel bosco, quando i bambini vedevano degli alberi carichi di frutta, piangevano per il desiderio di mangiarne; a quel pianto, si curvavano i rami degli alti alberi maestosi, si piegavano a porgere i loro frutti a quei bambini. Poi tutti essi soggiornarono nel bosco Vanka (Vakra), in una capanna di foglie, come eremiti. Vessantara stesso racconta: — Io con la principessa Maddi (Mádrí) e con i due figliuoletti Jáli e Kaṇhájiná (Kṛṣṇájiná) vivevamo nell'eremitaggio, ciascuno scacciando il dolore dell'altro. Mentre io badavo ai bambini, Maddí raccogliendo frutti silvestri provvedeva al nostro nutrimento. Ora capitò un giorno nel bosco un religioso mendicante che mi chiese i miei due bambini. Io sorrisi, presi i miei due bambini e li diedi a quel brammano. La terra si scosse, tremò il monte Meru inghirlandato di selve. Ed avvenne anche che il dio Sakka (Çakra), disceso dal cielo in forma di brammano, mi si presentò e mi chiese Maddí, la principessa, la virtuosa e fedele moglie. Allora io presi Maddí per la mano, e compita la cerimonia di versare acqua sulle mani, tutto lieto consegnai al brammano la moglie. In quel momento gioirono in cielo gli dèi, e di nuovo la terra si scosse e tremò il monte Meru inghirlandato

di selve. Il figliuolo Jáli, la figliuoletta Kanhájiná, la fida consorte Maddí, io le diedi via senza nemmen pensare, per il desiderio di raggiungere la suprema rivelazione ».

Di esempi di simile ed anche maggiore tolleranza e carità e sacrificio abbondano tutte le scritture buddistiche. Ma per quanto tali qualità sieno spinte al più alto grado, non si può non riconoscere coll'Oldenberg (p. 304) che esse « ci lasciano freddi ». Di ben altro sacrificio è fatto l'amore cristiano, e la passione del Redentore, anche astraendo dalla missione che essa coronava, ben altrimenti parla al nostro cuore. Non si può trovare molto grande il merito del buddista che non odia il nemico, che non si lamenta di nessuna offesa; poichè per lui amico e nemico sono eguali, l'onore non differisce dal disonore, fra le pene e le gioie umane non v'è divario alcuno: soltanto ciò che giova alla liberazione finale ha valore per lui. Cosicchè la carità e la bontà e la generosità verso tutte le creature, per quanto esercitate oltre ogni misura e fino al sacrificio, hanno per movente, se ben si consideri, un principio utilitario: quello di assicurarsi meriti religiosi (*puñña, punya*) che valgano per rinascere in migliori esistenze future e per condurre gradatamente lo spirito, purificato dal *puñña* sempre maggiore, alla meditazione ed alla visione del vero.

28. La meditazione (*samádhi*) è per il buddismo quello che per altre religioni è la preghiera;

essa, isolando lo spirito dal mondo esterno, lo concentra su ciò che solamente è degno di essere da lui intuito e compreso: la preghiera lo avvicina a Dio, la meditazione buddistica all'unica verità che possa giovargli, la verità del dolore (1).

Anche nei testi assai antichi troviamo un'infinità di termini per classificare e distinguere le varie speci ed i vari gradi di meditazione; dallo stadio preparatorio (*bhâvanâ*) in cui si nutrono i sentimenti di carità (*metti, maitrî*) compassione (*karuna*), letizia (*muditâ*) ed equanimità o rassegnazione (*upekkhâ, upeksâ*), ai 40 esercizi spirituali (*kamma-tthâna*, dai buddisti settentrionali inclusi nei 108 *dharmâloka-mukha*) che conducono alle quattro vie di santificazione (*20*), alla contemplazione astratta (*jhâna, dhyâna*) e finalmente ai quattro eccelsi stadi di estasi (*arûpa*). Il Childers (*Dict.* p. 169) così definisce il *jhâna* e ne descrive i gradi: I 4 *jhâna* sono stadi di meditazione mistica nei quali la mente del credente si purga da tutte le emozioni terrene e vien quasi a staccarsi dal corpo, che è immerso in una specie di letargo. L'asceta che vuol darsi alla pratica del *jhâna* si ritira in luogo solitario, siede con le gambe incrociate e, chiudendola al mondo esterno, concentra la mente sopra un solo pen-

---

(1) Non staremo a rammentare come la pratica della meditazione fosse diffusa ed essenziale nel brammanesimo e quante forme ne derivasse il buddismo.

siero. A poco a poco un' estasi ed una serenità soprannaturale empiono l'anima sua, mentre egli ancora ricerca ed esamina il soggetto scelto per la sua contemplazione: questo è il primo stadio. Pur continuando a fissare i suoi pensieri sul medesimo soggetto, ei rende libera la mente dalla ricerca e dall'esame, rimanendovi soltanto l'estasi e la serenità: questo è il secondo stadio. Poi, coi pensieri sempre fissi come prima, si spoglia dell'estasi e raggiunge il terzo stadio, stadio di placida serenità. Finalmente entra nel quarto stadio in cui la mente, innalzata e purificata, è indifferente a tutte le emozioni, tanto liete che tristi ». Dei 40 *kammatthâna* rammenteremo solo i quattro ultimi ed eccelsi, la meditazione dell'infinità dello spazio, dell'infinità della coscienza, del nulla, dello stato che non è nè coscienza nè incoscienza. Dopo questi, non rimane che l'estasi suprema, lo stadio di « distruzione della coscienza », al quale non arrivano se non il Buddha nell'ora della rivelazione (*10*) e colui che sta per entrare nel nirvana.

IV. — *L'ordine (Sangha).*

29. A differenza del cristianesimo, che non si costituì in Chiesa se non molti anni dopo la morte del suo fondatore, troviamo che i buddisti formarono fin da principio una Comunità od Ordine ecclesiastico (*sangha*). Ne facevano parte tutti coloro che, convertiti alla fede del Buddha, abbandonavano la casa e la famiglia per darsi alla vita monacale, in istato di mendicanti (*bhikkhu*, *bhiksu*); più tardi vi furono ammesse anche le donne (*bhikkhunî*, *bhiksunî*). Chi abbracciava la nuova fede, continuando però la vita secolare, era detto *upâsaka* (femm. *upâsikâ*) « devoto ».

Del *Vinayapitaka*, ossia di quella grande sezione del Canone che contiene le norme disciplinari da seguirsi dai *bhikkhu*, diremo più dettagliatamente fra poco. Notiamo qui intanto che quel voluminoso codice fu preceduto da una più breve raccolta di precetti (1), nota col

(1) Nella redazione pâlica, senza dubbio la più antica, sono 227; 250 nella cinese, 253 nella tibetana e 259 nella

nome di *Pátimokkha* (*Prátimoksa*) e divisa in 8 capitoli. Eccone un breve sommario: 1.° Colpe che importano l'espulsione dal *sangha*: impudicizia, furto, uccisione di un essere vivente, il falsamente attribuirsi virtù soprannaturali. — 2.° Colpe che importano una sospensione o temporanea esclusione dal *sangha*. — 3.° Colpe commesse in circostanze speciali od impreviste. — 4.° Colpe che importano una confisca, — 5.° che richiedono penitenze per esse espiate, — 6.° che si rimettono con una semplice confessione. — 7.° Regole di buona condotta e di galateo. — 8.° Decisioni legali e regole di procedura.

Questo Codice primitivo fu presto ampiamente commentato ed intorno a tale commento si raggrupparono poi tutte le altre regole disciplinari fissate via via che l'occasione lo richiedeva, in modo da formare il primo dei *pitaka*, il *Vinaya* (*17-18*). È evidente che un gran numero di anni deve essere occorso a fissare questa parte del canone nella redazioni in cui ci è pervenuto: pure tutte le parti di esso sono attribuite al

---

nepalese della *Mahávyutpatti*: tutte però concordano nei punti essenziali, indizio che questo era il codice fondamentale per l'Ordine. Edizioni del Minayeff (Pietrob. 1869, con una traduz. in russo), del Dickson (JRAS VIII [1876] p. 62-130, con una versione inglese); tradotto anche da Rhys Davids e Oldenberg, SBE XIII. Il Beal tradusse la versione cinese (*Catalogue of the Chinese Tipitaka* p. 204 segg.), il Huth parte della tibetana (*Naihsargika-práyaçcittikadharmás* aus dem *Pratimoksa-sútra*. Strassburg 1891).

Buddha, sia per naturale ossequio al fondatore della nuova dottrina, sia per quella tendenza dello spirito indiano, così refrattario ad addentrarsi nella realtà delle cose e così noncurante di tutto quanto è storia, tanto da ritenere il solo Vyása autore del gigantesco *Mahâbhárata* e insieme redattore dei quattro Veda e degli sterminati *purána*!

30. Chiunque poteva far parte del *sangha*: ne erano escluse soltanto le persone colpite da malattie contagiose o incurabili (lebbrosi, storpi, ciechi, sordomuti, tisici, epiletiici), gli eunuchi, gli assassini e i condannati a pene infamanti, i debitori, gli schiavi, i soldati, e chi non aveva raggiunto l'età di 15 anni o non aveva ottenuto il consenso dei genitori. Del resto tutte le «caste» eran liberamente ammesse in seno alla Comunità buddistica: «Come, o discepoli, tutti quanti i grandi fiumi, il Gange, la Yamuná, l'Aciravatí, la Sarabhú, la Mahí, giunti che sieno nell'Oceano pérdono ciascuno il loro nome e la loro discendenza e si chiamano tutti «Oceano», così, o discepoli, allorquando le quattro caste dei nobili e dei brammani, dei *vaiçya* e dei *çúdra* rinunziano alla patria ed alla famiglia secondo la dottrina e la legge predicata dal Beato, pérdono tutte il loro nome e la loro discendenza e si chiamano tutte degli «asceti discepoli del Sakya».

Ma non per questo è vero che la riforma *religiosa* del Buddha fosse nello stesso tempo una riforma *sociale* e che coll'aprire l'Ordine alle

caste inferiori egli intendesse rivendicare i diritti dei miseri e degli oppressi contro i ricchi ed i potenti. Più d'uno storico e più d'un critico si è compiaciuto di dipingere il Buddha come una specie di riformatore democratico; ma bisogna pensare che l'ammettere nell'Ordine i fedeli senza distinzione di casta era portato dalla natura stessa della dottrina buddistica, che considerava ogni bene terreno, ogni mondanità come inutile e prescriveva l'abbandono della famiglia e di ogni occupazione e rapporto secolare. Inoltre, anche qui come spesso in consimili istituzioni, alla teoria non corrispondeva la pratica; l'Ordine era quasi esclusivamente composto di persone di una condizione sociale assai elevata, e di una cultura — quale si rileva dai loro discorsi — corrispondente a tale condizione. Fra i figli di nobili famiglie (*kulaputta*, *°putra*), di alti impiegati, di ricchi negozianti si reclutavano i discepoli del Buddha: ai quali si aggiungevano brammani ed asceti di altre confessioni, convertiti alla nuova fede. «All'intelligente appartiene questa Dottrina, non all'ignorante»: ecco una massima opposta al «beati pauperes spiritu» e dalla quale apparisce il carattere più aristocratico che democratico dell'Ordine buddistico (1).

---

(1) Cfr. Oldenberg op. cit. p. 155-60. Dei dati forniti in proposito dal *Jâtaka*, si è servito R. Fick per tracciare, in un suo recentissimo e notevole lavoro, un quadro dell'ordinamento sociale dell'India al tempo del Buddha

31. Per essere ammesso a far parte dell'Ordine, l'aspirante doveva sottostare a due (o tre) cerimonie. Con la prima, *pabbajjá* (*pravrajyá* lett. partenza o abbandono), egli dichiarava di abbandonare il mondo, la casa, la famiglia, pronunziando per tre volte la formula: « Io mi rifugio in Buddha, io mi rifugio nella Legge, io mi rifugio nell'Ordine (1) »; tagliatisi i capelli (tonsura) e la barba, vestito l'abito giallo dei *bhikkhu*, egli acquistava il titolo di « alunno » o « novizio » (*sámanera*, *çráma°*) e restava per vari anni (di regola non più di dieci) affidato ad un maestro (*ácariya*, *ácárya*) e ad un ispettore o tutore (*upajjháya*, *upádhyáya*) dai quali veniva ammaestrato nel Dhamma ed in tutti i doveri del *bhikkhu*. L'alunno alla sua volta doveva prestare al precettore una quantità di servizi: accompagnarlo ad elemosinare, preparargli le vesti e il bagno, tenere pulita la cella e la biancheria, ecc. « Il precettore deve riguardare il novizio come suo figlio, e questi il precettore come suo padre »: gli stessi rapporti insomma che correvano, come è noto, fra il precettore brammanico e lo studente (*brahmacárin*).

Ai seguaci di altre sètte, che si convertivano alla fede buddistica e chiedevano l'ammissione

---

(Die sociale Gliederung im NO Indien zu Buddha's Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Kiel 1897). Cfr. anche *ZDMG* LI, p. 267-90 e specialmente 281-90.

(1) In páli: Buddha*m* sara*n*a*m* gaccháni, Dhamma*m* s. g., Sangha*m* s. g.

al *sangha*, era inoltre imposto un « periodo di prova » (*parivâsa*), di segregazione e penitenza, ordinariamente per quattro mesi; ne erano eccettuati, per speciale privilegio concesso dal Buddha alla sua parentela, i discendenti dai Sakya, e la setta dei *Jatila*, adoratori del fuoco, perchè ammettevano il dogma del frutto delle azioni (*kamma 5* e *18*).

32. Soltanto dopo un'altra cerimonia più solenne, la *upasampadâ* (letter. « ingresso » nell'Ordine), il novizio diventava membro effettivo del *sangha* e prendeva il nome di *bhikkhu* (1). In presenza di almeno dieci monaci e dopo una formale dichiarazione del precettore che nulla si opponeva all'accettare il candidato, questi si presentava all'assemblea, modesto il portamento, rialzato il mantello da novizio sulla spalla sinistra e con l'abito giallo da *bhikkhu* sul braccio. Inchinatosi profondamente e sedutosi per terra, sollevando le mani giunte, diceva per tre volte: « Io supplico il venerabile Ordine di concedermi l'*upasampadâ*: mi accolga l'Ordine misericordioso »! Il presidente dell'assemblea, accertatosi con singole domande che il candidato fosse libero da tutti gli impedimenti canonici (*30*), pronunziava per tre volte la formula di ammissione: « Mi ascolti la venerabile assemblea.

(1) Per questa cerimonia si adoprava un manuale speciale, il *Kammavâcâ*, il cui testo pâli fu edito dallo Spiegel, con una versione latina (Bonn 1841), poi dal Dickson (JRAS 1875; ristampato a Venezia 1881).

N.N. qui presente chiede la *upasampadâ* per mezzo del suo precettore; egli è libero da difetti e da impedimenti: ei possiede la ciotola per elemosinare e la veste da mendicante; l'assemblea consente alla sua domanda e gli accorda l'ammissione. Chi approva, taccia: chi non approva, parli.... Poichè l'assemblea tace, io intendo che essa approva l'ammissione di N.N. » Al nuovo accolto venivano allora prescritti i « quattro aiuti » o « requisiti » (*nissaya, niçraya*) e le « quattro proibizioni » (*akaraniyâni*). Coi quattro *nissaya* si comanda ai *bhikkhu:* 1° di mangiare solo quel cibo che gli vien posto per elemosina nella ciotola; 2° di vestirsi con cenci raccolti da un mucchio di spazzatura, specialmente in un cimitero; 3° di coricarsi per dormire, ai piedi di un albero; 4° di servirsi della sola orina di vacca come medicamento in caso di malattia. Ma per ognuno di questi *nissaya* erano ammesse concessioni o dispense (*atirekalâbha*); così era lecito accettare cibi più fini, se regalati, o inviti a pranzi, come continuamente il Buddha stesso ne accettava; portare abiti di canape, di lana o di seta, pure donati, purchè divisi in tre pezzi e tinti di giallo: abitare in case, capanne e grotte: adoprare come medicina il burro, l'olio, il miele e lo zucchero. Quanto alle 4 proibizioni, esse riguardano le colpe capitali enumerate nella prima sezione del *Pâtimokkha* (29).

33. Nessuno era legato perpetuamente all'Ordine dai voti pronunciati. A chi la disciplina

e la vita da mendicante riuscivano troppo gravi, era perfettamente libera l'uscita dall'Ordine ed il ritorno alla casa e alla famiglia.

Un'espulsione definitiva non veniva pronunziata che contro i trasgressori delle « quattro proibizioni »; colpe meno gravi si espiavano con la sospensione temporanea, con ammonizioni, ammende ecc. (*49*, IV).

34. Si narra che un giorno 'Ananda così interrogasse il Maestro: « Come, o Beato, dobbiamo comportarci verso le donne »? — Dovete evitare di guardarle, o 'Ananda —. « E se nonostante le vediamo, o Beato, che dobbiamo fare »? — Non parlare con esse, 'Ananda —. « E se mai ci parlassimo, o Beato »? — Allora, o 'Ananda, dovete vegliare su voi stessi —. Così doveva rispondere il vincitore di Mára, che nella donna scorgeva uno dei più gravi pericoli, dei maggiori ostacoli alla distruzione delle passioni e del desiderio (*káma*). Si comprende perciò che nei primi tempi del buddismo le donne non fossero ammesse a far parte dell'Ordine; e sembra che solamente nel settimo anno dalla istituzione di esso, il Maestro, cedendo alle preghiere di sua zia Gautamí e per intercessione di 'Ananda, consentisse ad ammettervele. Ma che il permesso fosse dato a malincuore, si rileva dalle parole del Buddha: « Se, o 'Ananda, non fosse stato concesso alle donne l'adito alla Legge ed all'Ordine fondato dal Perfetto, la vita di santità, o 'Ananda, lungo tempo sarebbe durata: per mille anni la dot-

trina si sarebbe conservata pura. Ora però che l'adito ne è stato concesso alle donne, ora, o 'Ananda, non a lungo potrá durare la vita di santità: soltanto per cinque secoli la dottrina si conserverá pura ». In questo il Buddha vide giusto, e già nel *Tipitaka* non mancano le lagnanze sulla condotta leggera e talvolta scandalosa di alcune monache (1): e chi ha letto qualche dramma indiano, ricorderà che la *bhikkhunî* vi agisce generalmente come compiacente aiutatrice e messaggera d'amore. Del resto la Comunità delle monache (*bhikkhunî-sangha*) ebbe sempre scarsa autorità e fu sempre considerata come inferiore e dipendente da quella dei frati (*bhikkhu-sangha*): otto speciali precetti (*attha* garu-dhammá, *asta guru-dharmás*) le ingiungevano soggezione ed umile obbedienza (*49*, IV). Ma pure non mancarono religiose che con la dignità della vita e la superiorità dell'ingegno seppero innalzarsi fra le loro compagne ed esercitare anche un'influenza non piccola in seno all'Ordine (2).

Ben più efficace fu senza dubbio l'aiuto che venne al buddismo dalle « devote » (*upásiká*, *29*), dalle donne che pur continuando la loro vita di madri, di spose, di figlie, si uniformavano alle massime morali del Buddha. Nei cuori femmi-

(1) Vedi *Vinayapitaka*, *Cullavagga* X 9-27.

(2) Vedi in proposito lo studio di Caroline Foley, cit. più sotto (*50* V, 9); ed il grazioso lavoretto di Mary Summer, Les religieuses bouddhistes, Paris 1873.

nili dovettero avere eco più simpatica e profonda quei precetti di amore, di bontà verso tutte le creature, di generosità, di tolleranza. E già nei testi più antichi abbondano i nomi di benefattrici dell'Ordine, instancabili nel donare abiti e cibi e medicamenti e terreni e giardini e dimore.

35. In una religione che non riconosce alcuna divinità, è naturale che non s'incontri nessuna forma di *culto*. La «meditazione» (28) tien luogo di preghiera; la «confessione» poi è l'unica pratica diretta a mantenere i membri dell'Ordine nell'osservanza di quelle regole morali e disciplinari che il Buddha ritenne necessarie al conseguimento della santità e quindi della liberazione finale.

Ogni quindici giorni i monaci si radunano in solenne assemblea per la cerimonia dell'*uposatha* (*uposadha*, erroneam. per *upavasatha*); si leggono in essa tutti gli articoli del *Pâtimokkha* (29), e chi ha peccato contro qualcuno di quei precetti, deve farne ampia ed esplicita confessione in presenza de' suoi fratelli di fede, sottomettendosi a qualunque punizione di cui essi lo riterranno passibile. Simile all'*uposatha* è la cerimonia annuale chiamata *pavâranâ* (*pra*°, «invito») in cui ciascuno dei monaci invita i propri compagni a dichiarargli se abbiano osservato in lui qualche difetto o peccato, o ne abbiano sentito dire da altri: perchè egli ne possa fare ammenda e penitenza (1). La ceri-

(1) V. specialmente la monografia di Edm. Hardy (Die Beichte bei den Buddhisten nach ceylonesischen Quellen) nel *Katholik* (1886) I 207 segg., 268 segg. e 397 segg.

monia dell'« invito » terminava con la distribuzione del cotone greggio (*kathina*) raccolto durante l'anno, e in generale degli abiti offerti dai devoti alla Comunità.

36. A queste poche solennità si limita tutto il « culto » degli antichi buddisti. In un solo luogo del Canone, nel più volte citato *Mahâparinibbânasutta*, il Maestro accenna alla riverenza ed agli onori da tributarsi ai santuarî ed alle reliquie: ma in modo da far chiaramente comprendere che egli raccomandava quelle poche località alla memoria dei devoti, solo in quanto esse dovevano rammentar loro la vita e la predicazione di Colui che aveva insegnato la via della salvezza: « Quattro luoghi sono degni di esser visitati e ricercati dai credenti, dai nobili discepoli: e quali sono dessi? il luogo dove è nato il Buddha (cioè Kapilavatthu, -vastu), il luogo dove egli ebbe la rivelazione suprema (*sambodhi 10,* cioè Buddhagayâ) il luogo dove egli ha per la prima volta predicato la legge (Benares, *11*), il luogo dov'egli ha raggiunto il nirvana (Kusinâra, Kuçinagara *14*). In questi quattro luoghi si rechino in pellegrinaggio i monaci e le suore, i devoti e le devote ». Interrogato dal fido A'nanda come i discepoli dovessero contenersi con le reliquie del Beato, ei rispose: « Non vi date pensiero, o A'nanda, di onorare la salma del Beato. Pensate piuttosto, o A'nanda, a procacciarvi la santità: attendete alla via della santità: senza mai allontanarvene, con santo zelo cercate di

raggiungere la perfezione. Vi sono fra i nobili, fra i brammani e fra i cittadini, o A'nanda, delle savie persone che credono nel Beato: esse penseranno ad onorarne la salma (1) ». Così egli voleva che fosse lasciata all'iniziativa dei privati la costruzione di santuari e di reliquari e la celebrazione delle feste relative. Ma ben presto anche il clero dovette e volle partecipare alle onoranze che sempre più varie e numerose e cospicue si tributavano per ogni dove alla memoria del Buddha. Da per tutto dove il buddismo si diffonde sorgono templi (*cetiya, caitya*), monasteri (*vihâra*), tumuli grandiosi (*thûpa, stûpa*) e cappelle o santuari (*dhâtu-gabbha °garbha*), nei quali si preservano le ossa, i denti (2), i capelli ed altri resti corporei del Beato, in un con le tonache, le pátere ed altre simili reliquie. Anche il *bodhi-rukkha* (*bodhi-vṛksa*, albero della rivelazione, dai singalesi

---

(1) Significante è a questo proposito un passo dell'opera siamese *Phra Tham* (La sacra legge), citato dal Bastian ZDMG XXIX, 70: « Ma pensate bene che queste statue del Buddha e le pagode son cose che appartengono ai morti e che non devono se non richiamarvi alla memoria il vostro signore e dio. Continuate dunque ad onorarle, poichè ciò vi porterà frutto. Ma guardatevi bene dal ravvisare la divinità in quelle statue, in quelle pagode, in quegli alberi sacri. Sarebbero queste idee eretiche e riprovevoli ».

(2) V. p. es. « The *Dathâvansa* or the History of the Tooth Relic of Got. Buddha, transl. by M. C. Swamy » 1874. Il testo ne fu pubblicato dal compianto R. Morris (P. T. S. 1884).

abbreviato in « Bo ») è oggetto di culto; e sono venerate le orme lasciate in vari luoghi dai piedi del Buddha: famose soprattutto quelle impresse sul monte Sumana nell'isola Ceylon (1), orme che i sivaiti dicono invece appartenere al loro dio Çiva ed i maomettani al primo padre Adamo.

37. Abbiamo già notato *(13)*, come una delle caratteristiche della religione buddistica, la mancanza di una *gerarchia*. Non v'è dubbio che questa circostanza abbia contribuito a far nascere e ad aumentare gli scismi, affrettando così la decadenza della fede. In mancanza di un capo spirituale o di un consesso da cui dipendesse, dopo la morte del Beato, la giurisdizione del *sangha*, si dovettero tenere dei « concilii », che sono come pietre miliari nella storia ecclesiastica; in essi si fissavano i sacri testi, in essi si discutevano, si approvavano o si condannavano, dottrine e dogmi. Attraverso a questa storia ecclesiastica noi non potremo fare che una rapida corsa.

38. La tradizione è concorde nell'affermare che un primo concilio (di 500 monaci) fu tenuto a Rájagaha (°*grha*) subito dopo la morte del Buddha. Il canone pálico ci narra (v. *19* IV) che in esso concilio furono redatti il *Vinayapitaka* ed il *Suttapitaka*, sotto la direzione rispettivamente di Upáli e di A'nanda. Già l'Ol-

(1) A queste orme si dà il nome di *Çrîpada*: v. Féer RHR 1896 (vol. XXXIV) p. 202-6.

denberg dimostrò (nella già citata Introduzione alla sua edizione del *Vinaya*°) come tale notizia sia inattendibile; ma non è però impossibile che una riunione dei discepoli abbia avuto realmente luogo a poca distanza dalla morte del Maestro, per accordarsi sulle principali questioni di disciplina e di fede e fissarne anche alcune, intorno alle quali si sarebbero poi svolti i due primi *pitaka*.

Fondamento storico ha invece indubbiamente la notizia di un altro concilio tenutosi a Vesálí (Vaiçálí) molti anni dopo il nirvana del Buddha, e che di poco precede un'importante scisma. Il canone meridionale narra che questo concilio si riunì cento anni dopo la morte del Maestro, per condannare dieci pratiche eretiche dei buddisti Vajjí (Vṛjji), e si chiamò dei 700 dal numero degli intervenuti: la redazione del *Vinaya*° fu in esso nuovamente curata. Le cronache singalesi del *Dipavamsa (57)* aggiungono che i monaci dissidenti, non accettando le decisioni dei 700, si riunirono in numero di 10000 in un «grande concilio» (*mahásangiti*) nel quale fu proclamata la separazione della loro dottrina da quella degli ortodossi: si ebbe così il grande scisma e la costituzione della setta degli *ācariya* (*ácárya*, maestri o dottori: od anche *mahasanghika* «aderenti alla grande assemblea) eterodossi, di fronte a quella dei *thera* (*sthavira*, «i vecchi», od anche vibhajjavádin [*vibhajya*°] «analizzatori») ortodossi. Le fonti settentrionali discordano in molti particolari e la loro crono-

logia è ancor più sospetta e inconciliabile con altre date che sembrano ormai sicure, soprattutto con quella della morte del Buddha (cfr. 8, nota 1).

39. Un terzo concilio, composto di soli ortodossi (1000), e forse perciò menzionato soltanto dalle fonti meridionali, fu tenuto a Pá*t*aliputta (°putra, la Παλίβοθρα dei Greci) nell'anno 242 a. C., diciasette anni dopo la incoronazione di Asoka (Açoka). Il buddismo fu innalzato a religione di stato da questo monarca, che è una delle più singolari e nobili figure della storia indiana. Figlio di Bindusára e nipote di Candragupta (Σανδρόκοττος), il celebre fondatore della dinastia dei Maurya (Μωριεῖς), dopo una gioventù trascorsa fra crudeli eccessi, si convertì alla fede del Buddha e ne divenne presto zelante ed entusiasta apostolo.

40. Alla propaganda della fede, propaganda ch'ei curò anche per mezzo di speciali impiegati e di missionari, dobbiamo anche i primi documenti storici dell'India: venticinque editti, 14 dei quali incisi su rupi ed 11 su colonne, con due maniere di scrittura: una che va da destra a sinistra, indubbiamente la più antica, d'origine (come ora è stato accertato) semitica, e dalla quale si sono poi svolti l'alfabeto devanagarico (il più comunemente usato nei libri sanscriti e pracriti) con le più recenti forme bengalesi e gugerate, i transgangetici (birmano e siamese) ed il tibetano; l'altra da sinistra a destra, svoltasi nei vari alfabeti dravidici. L'aver

decifrato le iscrizioni di Asoka è merito imperituro del geniale archeologo Prinsep: la interpretazione (1) si deve soprattutto ai dotti studii del Senart e del Bühler (2).

Il contenuto di queste iscrizioni non è meno interessante della forma: qui non si raccomanda alla pietra la memoria di imprese guerresche, di sanguinose vittorie, di conquiste e di stragi: e nemmeno da esse minaccia la voce severa del legislatore o si piange, con encomio spesso menzognero, la morte di principi o di grandi. Da queste rupi e da queste colonne, sparse per tutto il suo vastissimo impero, il re Asoka parla ai suoi sudditi come amoroso padre ai propri figli: raccomanda la pratica delle più nobili virtù, l'ubbidienza, la tolleranza, la compassione verso tutte le creature: il rispetto e l'amore alla

---

(1) La lingua di queste iscrizioni rappresenta uno stadio di decadimento (rispetto al sanscrito), alquanto più avanzato che non il pâli del canone buddistico; e quindi intermedia fra il pâli propriamente detto ed i varî dialetti pracriti.

(2) Senart: Les inscriptions de Piyadasi, 2 voll. Paris, 1881-86. Bühler: varie memorie ed articoli nei voll. 37, 39, 40, 41, 43 della ZDMG, nella *Archeol. Survey of Southern India* (1, 1887), nella *Epigraphia Indica* Octob. 1888; 1894 p. 447-72; nell'*Indian Antiquary* VI 149, VII 141, nell'*Academy* n. 1199 p. 360. Alcuni notevoli emendamenti alla interpretazione offre O. Franke: NGWG 1895 p. 528-540, WZKM IX p. 332-50, ZDMG L p. 585-606. Per la cronologia v. Oldenberg ZDMG XXXV 473. Si legga anche l'articolo del Senart « Asoka et le Buddhisme » (*Revue des deux mondes* 1889 1 pp. 67 segg).

legge del Buddha, dalla quale tutte le virtù derivano, come dal sole la luce e il calore benefico. — Ecco alcune parti degli editti scolpiti sulle rupi:

« Nella cucina del devoto re Piyadassi (Priyadarçin, epiteto più comune di Asoka) prima si ammazzavano ogni giorno molte centinaia di migliaia di animali per le minestre. Ora, da che è emanato questo decreto religioso, si uccidono solamente tre animali, due pavoni e un'antilope: l'antilope però non è fissa. Ma in avvenire non si uccideranno nemmeno questi tre animali » (Editto I°).

« Il devoto re Piyadassi non tiene la fama e la gloria in conto di cose molto utili; ei le desidera solo affinchè il suo popolo, ora ed in avvenire, ubbidisca alla sua legge e secondo la sua legge viva: per questo riguardo il devoto re Piyadassi desidera fama e gloria. Tutto quello per cui si dà premura il devoto re Piyadassi, riguarda la vita futura: ei perciò si dà premura che ognuno si sottragga al pericolo. Ma il pericolo sta nel peccato » (Editto X).

« Il devoto re Piyadassi così dice: Non v'è alcun dono simile al dono della Legge, nessuna generosità simile alla generosità (dell'insegnare) la Legge, nessuna parentela come quella della Legge. Questo fa parte della Legge: benevolenza verso gli schiavi e i servi, obbedienza verso i genitori, generosità verso i parenti e gli amici, verso gli asceti (buddisti) ed i brammani, il rispettare la vita di qualunque creatura. Si tratti

di un padre o di un figlio o di un fratello o di un amico o di un conoscente o di un vicino, ei così dica: Con ciò si acquistano meriti, ciò si deve fare. Se così si opera, ne viene contentezza in questo mondo e nell'altro se ne raccoglie merito infinito » (Editto XI).

41. A Mahinda (Mahendra), figlio di Asoka e discepolo del dotto Tissa Moggaliputta presidente del terzo concilio (*39*), è attribuita la conversione dell'isola di Seilan, dove poi il buddismo doveva piantare così profonde radici. Il racconto di questa conversione è ripieno di assai strani ed incredibili particolari, ma non è certo senza alcun fondamento storico, tanto più che le iscrizioni di Asoka ricordano la diffusione del buddismo fino a Si*m*hala (Ceylon, Seilan) nel mezzogiorno ed agli Yavana (Ionii, cioè nel dominio dei Greci, successori di Alessandro Magno) nell'Occidente. La narrazione delle due principali cronache singalesi, il *Dipavamsa* (Genealogia dell'isola) ed il *Mahâvamsa* (La grande genealogia, v. *57*), ha speciale importanza per la storia del Canone meridionale. Secondo queste cronache, Mahinda recitò ai nuovi fedeli l'intero *Tipitaka* in pâli, quale era stato fissato, *oralmente*, nel (3.°) concilio di Pâ*t*aliputta; e per meglio provvedere all'intelligenza del testo, voltò per loro nell'idioma del paese, cioè in singalese, gli amplissimi commenti (*attha-kathâ*) che accompagnavano l'esposizione del testo. Così il testo pâli ed il commento singalese del *Tipitaka* rimasero per un paio di secoli

affidati alla sola tradizione orale, finchè sotto il regno di Vattagámani (88-76 a. C.) si sentì il bisogno, « per ovviare al guastarsi della vera dottrina e perchè la religione potesse conservarsi inalterata », di fissare con la scrittura l'enorme testo ed il non meno enorme commento. Cinque secoli dopo, fra il 410 e il 432 dell' E. V., Buddhaghosa (-ghosa), il principe dei commentatori buddisti, recatosi a Seilan dal Mágadha sua patria, vi ritradusse in páli l' *atthakathá* singalese, componendo nello stesso tempo altri libri di esegesi e di illustrazione alle varie parti del canone, insigne sopra tutti la grande enciclopedia intitolata *Visuddhi-magga* « La via della purità (1) ». Così per un singolare destino, l'originale páli dell'*atthakathá* che si era perduto dopo la versione singalese fattane da Mahinda, ci viene restituito dalla « retroversione » di Buddhagosa, mentre è perduta alla sua volta la traduzione singalese (2).

42. Del regno indogreco stabilitosi nel nord-ovest dell'India, importante per la storia del buddismo è il re Menandro (circa un secolo a. C.), detto in sanscrito Milindra, in páli Milinda.

(1) V. lo studio di C. Warren nel JPTS 1892, compendiato nelle TNCO I p. 362-5. Vari luoghi del *Visuddhi-magga* sono dallo stesso Warren tradotti nel suo utile lavoro « Buddhism in translations » (57).

(2) La notizia del *Mahâvamsa* è tradotta estesamente in Rogers, *Parables*, ecc. p. X-XIX. Vedi anche JRAS V p. 289 segg. « On the origin of the Buddhist Arthakathâs, by L. C. Vijesimha, with an introd. by Childers.

Col suo nome ci è pervenuta un'opera assai curiosa e notevole, il *Milinda-pañho* «Le domande di Mi.» o dialoghi di Menandro col savio buddista Nágasena. In una forma che ricorda un poco la socratica, Nágasena spiega al monarca greco le principali dottrine del buddismo e ad ogni spiegazione il re rimane convinto, ammirando la dialettica di quel savio. Anche come documento delle relazioni greco-indiane e della reciproca influenza delle due culture così differenti fra loro, quest'opera è degna di attento studio. Noi la possediamo solamente in una redazione pálica, edita dal Trenckner (1) e tradotta da Rhys Davids (SBE voll. XXXV-XXXVI); ma pare accertato, come anche era agevole supporre pensando alla patria di questo dialogo, che l'originale fosse composto in sanscrito; e da due successive redazioni sanscrite, ora perdute, derivano certamente le due traduzioni comprese nel *Tipitaka* cinese (2).

---

(1) Un'altra edizione (in lettere singalesi) si cominciò a stampare a Colombo nel 1890. V'è anche una traduzione singalese (*Milinda-pprasnaya*, Kotahena 1878) ed una birmana (Rangoon 1893).

(2) Cfr. Specht, nelle TNCO I p. 518-529. Nel JRAS (1896 p. 16 segg.) il Takakusu ha dato la versione di un'altra antica redazione cinese, tradotta (nel 472 d. C.) da un testo *sanscrito*. Finalmente, or è brevissimo tempo (JRAS april 1897 p. 227-37) il Waddell, giovandosi di notizie tibetane (ed è probabile, e desiderabile, che del dialogo si trovi poi anche una versione tibetana), esponeva l'ipotesi che nella più antica forma del racconto l'interlocutore di Nágasena non fosse già il re greco, ma un re indiano (bengalese o del Sud-Est): chè i tibetani chiamano il re Ananta, la versione cinese ora citata lo chiama Nanda.

43. Non saranno sgraditi alcuni saggi delle definizioni e spiegazioni date al re greco dal savio buddista. Ne scelgo tre, riportati anche, fra altri esempi, dal Warren (op. cit. pag. 182, 186 e 423).

1) Definizione della « coscienza » (*19*).

— Che cosa è la coscienza, venerando Nágasena?

— Maestà, la coscienza è l'atto di essere consapevoli.

— Dammene un esempio.

— Maestá, sarebbe come se un custode della città si sedesse nel crocevia in mezzo alla cittá e stesse a guardare a ognuno che venisse dal quartiere di mezzogiorno o dal quartiere di ponente o dal quartiere di settentrione; precisamente cosi, Maestà, qualunque forma l'uomo guarda con l'occhio, di essa forma è consapevole con la coscienza; qualunque odore egli fiuta col naso, qualunque sapore ei gusta con la lingua, qualunque oggetto tangibile ei tocca col corpo, di quell'odore, di quel sapore, di quel contatto egli è consapevole con la coscienza; di qualunque idea egli è conscio con la mente, di essa idea egli è consapevole con la coscienza. Ecco come, o Maestà, la coscienza è l'atto di esser consapevoli.

— Bravo, o venerando Nágasena.

2) Definizione del « tatto » (*phasso, sparça 24*).

— Venerando Nágasena, che cosa è il tatto?

— Maestà, il tatto è l'atto del venire a contatto.

— Dammene un esempio.

— Sarebbe come se due gazzelle cozzassero fra loro: l'occhio rassomiglia ad una delle gazzelle ed il tatto all'urto dell'una coll'altra.

— Dammi un altro esempio.

— Due mani che si battessero l'una con l'altra, due cembali che percuotessero l'uno con l'altra. L'occhio è paragonabile ad una delle mani, ad uno dei cembali: la forma all'altra mano o all'altro cembalo; il tatto all'urto delle due mani o dei due cembali.

— Bravo, venerando Nágasena!

3) Il curarsi del corpo.

Disse il re: « Venerando Nágasena, coloro che si sono ritirati dal mondo sono affezionati al loro corpo? »

— No, Sire, chi si è ritirato dal mondo non è più affezionato al corpo.

— Ed allora perchè, o venerando, tu hai cura del tuo corpo e tanto vi badi?

— Dimmi, Sire, sei tu stato mai ferito in battaglia da una freccia?

— Si, venerando.

— E la ferita, Sire, venne unta con unguento, bagnata con olio e fasciata con una benda di tela fine?

— Si, venerando.

— Dimmi, Sire, eri tu affezionato a quella ferita, da ungerla con unguento, bagnarla con olio e fasciarla con una benda di tela fine?

— No, venerando, io non era affezionato a quella ferita: ma allo scopo che la mia carne guarisse, io la unsi, quella ferita con unguento

bagnai con olio e la fasciai con una benda di tela fine.

— Precisamente così, o Sire, chi si è ritirato dal mondo non è affezionato al corpo; ma ne ha cura solamente in quanto gli è necessario per progredire nella vita religiosa. Il Beato, o Sire, rassomigliò il corpo ad una ferita: e perciò quelli che si sono ritirati dal mondo, hanno cura del loro corpo come di una ferita, senza però esserci affezionati....

— Bravo, o venerando Nágasena.

44. Al regno indo-greco successe l'indo-scitico con la famosa dinastia dei Çaka o Turuska; il primo loro re, Kaniska (Kaneski o Kanerki nelle monete del tempo) fu anch'esso un grande protettore dei buddisti, dei quali ebbe luogo, verso il 100 dell'E. V., un altro grande concilio (il quarto) a Jálandhara. Intorno ad esso, come intorno ai precedenti, abbiamo molte e discordanti notizie: sembra che l'insieme del *Tripitaka* (settentrionale) fosse definitivamente fissato, alcune parti del commento redatte, e soprattutto che si venisse ad un accordo fra le numerose sètte buddistiche che fino allora avevano aspramente polemizzato le une con le altre. La chiesa singalese non prese parte al concilio: da ciò, e dal silenzio che i suoi libri conservano intorno al re Kaniska, sembra potersi affermare che in quel tempo si era già compiuta la divisione fra le due grandi scuole, settentrionale (Canone sanscrito) e meridionale (Canone páli), le quali d'ora innanzi vivranno di una vita affatto indipendente.

45. Se non che, mentre il buddismo meridionale si irrigidì, conservandosi nella lettera, se non sempre nello spirito, fedele alla più antica tradizione, rappresentante della ortodossia, e tenendosi stretto all'ormai immutabile *Tipitaka*, il buddismo settentrionale si sciolse da tanti ceppi e si svolse e si trasmutò ed ebbe una nuova e potente fioritura con la setta del *Mahâyâna* (« carro grande ») che come eterodossa si contrappone alle ortodosse complessivamente denominate del *Hînayâna* (« carro piccolo »). Ci manca lo spazio per riassumere le teorie e le vicende di questa importante fase del buddismo indiano: importante, giacchè il *Mahâyâna* riuscì ad assorbire tutte le altre scuole settentrionali dell'India e perchè ne ritroviamo poi varie propaggini nel buddismo tibetano e cinese. Diremo solo che esso, quantunque aspramente combattuto dagli aderenti del *Hînayâna*, era in fondo, come bene osserva il Kern (1), « più ortodosso degli ortodossi »; il germe della sua teoria nihilista era già contenuto nelle dottrine del buddismo primitivo ed esso non ha fatto che svolgerlo e portarlo alle ultime conseguenze, coll'affermare che tutto quanto il mondo visibile e intelligibile non è che una mera illusione (2). Questa illusione essendo fatale e irresistibile, noi la conserviamo anche nelle distinzioni fra il bene e

(1) Indian Buddhism p. 126.

(2) Sarvam çûnyam « tutto è vuoto » è il motto di questa scuola.

il male, il vizio e la virtù, le quali non hanno d'altronde, come tutto il resto, alcuna realtà; ma per tale illusione si stabiliscono delle leggi morali, seguendo le quali si arriva più facilmente e più presto alla « verità », cioè alla liberazione dai dolori dell'esistenza, liberazione che non consiste però nel nirvana, perchè anche il nirvana è un'illusione! Trascendentale nella metafisica, la scuola del *Mahâyâna* si rese indubbiamente popolare per l'etica, che raccomandava la devozione (*bhakti*), la carità verso gli infelici e la compassione per tutte le creature (52).

Dopo una curva ascendente, che tocca il più alto punto nel sesto e settimo secolo dell'E. V., il buddismo comincia a decadere nell'India, dove ha da lottare con due potenti nemici: la setta dei *jaina* e la scuola del *vedânta*: dalla metà dell'ottavo secolo in poi le assurde e degradanti pratiche del *tantra*, tutte di magia e di superstizioni, gli portano un altro grave colpo. Dopo il decimo secolo, esso esce dai confini dell'India e la invasione musulmana non ha ormai da sfogare anche contro di esso la sua feroce intolleranza. La Nepalia offre ai buddisti un sicuro e tranquillo asilo: qui sorgono conventi, qui si innalzano santuarî, qui si conserva il tesoro dei sacri testi, che poi ai giorni nostri ritrovato e studiato dai dotti europei, ci porgerà i primi materiali per la storia del buddismo.

V. — *Il Tripitaka.*

46. Fonte prima e precipua per ogni notizia e studio sul buddismo, sono i libri canonici, da noi già più volte citati, compresi sotto il nome di *Tipitaka* (*Tri-°* in sanscrito), ossia « le tre ceste, i tre panieri ». Delle varie recensioni in cui, secondo le varie scuole e sètte, esso è tramandato, l'unica che si presenti come un tutto ordinato e che sia finora conosciuta e studiata pressochè completamente, è quella pálica, apappartenente alla scuola ortodossa dell'isola di Seilan (Siṁhala), dove anche adesso fioriscono conventi e scuole buddistiche che conservano assai puramente l'antica tradizione. Questa tradizione ha ricevuto il nome di « meridionale »: e buddisti meridionali si chiamano, oltre i Singalesi, anche i Birmani ed i Siamesi, possedendo tutti e tre questi popoli il *Tipitaka* in forma quasi identica e nello stesso linguaggio pálico che è il loro comune idioma sacro. I manoscritti più noti e studiati sono finora i singalesi di Copenhagen ed i birmani di Londra, specialmente, di questi ultimi, il famoso manoscritto completo della collezione Phayre. Su di

essi sono condotte le edizioni in lettere latine dateci da varî dotti europei, per iniziativa sopratutto della benemerita *Pâli Text Society* londinese (57). L'attuale re del Siam fece inoltre curare, in occasione del XXV° anniversario del suo incoronamento, una edizione completa (Bangkok 1893–94) in 39 voll. in 8° ed in lettere siamesi, del *Tipitaka*, facendone cospicuo e gradito dono a moltissime università, istituti superiori, accademie e biblioteche d'Europa e di America (1). — Buddisti «settentrionali» si chiamano invece coloro che posseggono il canone nella redazione sanscrita o in una da essa derivata. Perduto via via terreno nell'India centrale e meridionale, i buddisti, oltre che in Seilan e nelle regioni trangangetiche, si stabilirono nei paesi del nord-ovest e sopratutto nella Nepalia. Qui fiorì la scuola settentrionale: e tradottosi il *Tripitaka* dal sanscrito in tibetano, passò nel Tibet, dove fin dall'ottavo secolo dell'èra nostra il buddismo aveva raggiunto il massimo sviluppo. Dalla versione tibetana derivò la cinese, e con la cinese passò il *Tripitaka* nel Giappone da un lato, nella Mongolia e Mangiuria dall'altro. Oltre alle differenze esistenti fra la scuola meridionale e la settentrionale, differenze che nell'India stessa avevano ben presto originato scismi e sètte, ben più gravi se ne produssero nel passare che fece il bud-

(1) Più ampia notizia di questa edizione regale dà E. Teza negli *Atti del R. Istituto Veneto* 1895-6 pp. 212-223.

dismo fra tanti popoli diversi e per lingua e per razza e per costumi: cosicchè oggi le dottrine buddistiche della Cina e del Tibet e quelle di Seilan e della Transgangetica divergono in modo considerevole, talvolta anche in questioni di principio e nei punti fondamentali dell'antica dottrina predicata dal Buddha. È sfavorevole ad un più rapido e sicuro progresso degli studi buddistici fu la circostanza che i primi che ad essi rivolsero la loro attenzione avessero a loro disposizione solo le fonti settentrionali (sanscrite, tibetane e cinesi). Ma quantunque le meridionali rappresentino la tradizione più genuina, non è però da negare grande valore anche alle prime, il cui studio parallelo (quando è possibile) si raccomanda a completare, e talora anche a correggere, singole notizie ed affermazioni del canone pálico.

47. Riguardo alla questione del se, e come, e quanto i libri del *Ti°* rispecchino il buddismo primitivo, l'insegnamento del Maestro, bene notava M. Müller che come la teologia cristiana ha cercato di distinguere la dottrina di Cristo, quale era da Lui esposta con i suoi λόγια, dalle eventuali aggiunte degli Evangelisti, così noi dovremmo distinguere fra il buddismo consacrato dai canoni e l'insegnamento personale del Buddha. Dovremmo; ma possiamo farlo? M. Müller rispondeva di no, almeno per l'insieme della dottrina; ormai il *Tipitaka* rappresenta per noi il buddismo ortodosso, del quale è vano investigare lo stato primitivo.

Un altro studioso però non si è arrestato dinanzi al difficile problema ed ha cercato, se non di risolverlo, almeno di accumulare materiali e di indicare il metodo perchè sia risoluto in avvenire. Parlo del Minayeff, e riassumo quel che intorno alle sue importanti ricerche (1) osserva S. Lévi (2): « I difensori del canone páli scoprivano la radice della religione in un sistema di filosofia morale; i difensori di quello sanscrito, in un residuo vivace di vecchie concezioni mitologiche. Il M. si pone all'infuori di questi due campi e cerca di risolvere il problema con i soli dati reali. Egli dimostra che il 1° ed il 2° concilio non furono che semplici « consigli di disciplina » e che le loro stesse deliberazioni escludono l'esistenza dei testi canonici che ora possediamo. Gli editti di Açoka (specialmente quello di Bairat), mentre attestano l'esistenza di una letteratura sacra buddistica, escludono che si tratti di un canone sia sanscrito sia pali. Le rappresentazioni figurate (stúpa di Barhut) concordano in parte coi nostri testi, ma le costanti divergenze in alcuni punti indicano chiaramente che v'è parentela, non identità. Quindi la tarda apparizione dei canoni in forma definitiva porta logicamente a questa conclusione: il buddismo è nato e cresciuto in

(1) *Novíja Izslijedovanija o Buddizmje;* tradotte in francese da Assier de Pompignan e pubblicate negli *Annales du Musée Guimet* tomo IV (1894).

(2) *Revue Critique* 1896 p. 201-2.

mezzo alla confusione ed al caos. — Buddha fu una specie di predicatore « salutista »: per cavare una religione dalle sue prediche, ci volle una « Comunità » e un « culto »; per la prima, bisognò stabilire una disciplina minuziosa, della quale il Maestro aveva forse dettato lo spirito, ma non tutti i dettagli. L'elaborazione di tal codice religioso originò una serie di *scismi* e di conseguenti *sètte*, ciascuna delle quali stabilì certi suoi principi e discipline particolari. Della storia di queste sètte non si può per ora tracciare se non un abbozzo; la scoperta di altri testi originali, sanscriti o pálici, e di altre versioni cinesi, tibetane ecc. getterà maggior luce su queste ricerche, alle quali però gli studi del Minayeff resteranno un prezioso contributo. »

48. Facciamo seguire un indice-sommario del *Tipitaka*, che serva ad orientare lo studioso sul contenuto, gli indichi le edizioni e le traduzioni dei vari libri (1) e si accompagni con qualche brevissimo saggio di alcune parti di esso, più famose e caratteristiche.

Delle tre grandi sezioni del *Tipitaka*, la prima, *Vinaya-pi°*, si occupa della *disciplina*, formando una specie di codice ecclesiastico: la seconda,

(1) In generale tralasciai di citare le analisi o le versioni parziali del Turnour, Gogerly e di altri fra i primi studiosi dei testi pálici; i loro lavori hanno gran merito per il tempo in cui furono scritti e per aver offerto i primi aiuti; ma sono ora quasi introvabili e sostituiti vantaggiosamente da più moderne e complete traduzioni.

Sutta (*Sûtra-*) *pi°*, contiene i discorsi e le prediche del Maestro; la terza, *Abhidhamma* (*Abhidharma-*) *pitaka*, la metafisica. Certamente il canone buddistico non è giunto d'un tratto all'enorme estensione in cui noi lo conosciamo: più autori e più età hanno lavorato alla sua composizione, benchè sia quasi sempre difficilissimo distinguere in esso le più recenti porzioni dalle antiche e primitive, le interpolate dalle genuine. Guidato da varî indizi, scelti e adoprati con la più sana critica, l'Oldenberg, nella prefazione alla sua versione del *Vinayapitaka*, studiò la genesi del *Ti°*, giungendo a conclusioni che brevemente ed in parte riassumerò.

Il canone nella più antica forma era un *Dvipitaka* e dei due *pitaka*, uno era consacrato al *vinaya* o codice speciale ecclesiastico, l'altro al *dhamma* (*dharma*) o *legge*, con tutte le prescrizioni di indole generale, l'etica, e sopratutto la teoria delle quattro sublimi verità (*11*). Il nucleo del *Vinayapi°* fu costituito da un commento al *Pâtimokkha* (*29*), il più antico monumento letterario del *Vinaya*, dal quale esiste staccato; quel commento, dapprima semplicemente esegetico, fu convertito in narrativo-dialogico con l'aggiunta di racconti (certo sistematicamente inventati per illustrare i precetti) e di discorsi del Buddha intorno ai precetti medesimi; se ne formarono così i primi due libri del *Vinaya-pi°*, noti col nome complessivo di *Vibhanga*. Gli altri due libri (o complessivamente il *Khandhaka*)

dovettero essere aggiunti a completare le regole dell'ammissione all'Ordine (*30-32*), della confessione (*35*) e delle poche altre cerimonie che via via si stabilivano ed usavano nella Comunità buddistica. Il quinto libro, che anche dal contenuto epitomatico apparisce come il più tardo di tutti, è posteriore al concilio di Vesálí (*38*). Questo per il *Vinaya-pitaka.*

La prima formazione del *Sutta-pitaka* avvenne contemporaneamente alla fissazione del *Khandhaka:* al nucleo originale di prediche e sentenze del Buddha, si fecero dai posteriori continue ed estese aggiunte, tanto che questa sezione supera di assai la mole delle altre due: ma qui la critica trova ben più grandi difficoltà a sceverare il primitivo dal posteriore e a scrivere la storia di questa raccolta.

L'*Abidhamma-pitaka* infine, che per un certo tempo non fu considerato come libro canonico, rappresenta lo svolgersi di quelle speculazioni intorno ai principî buddistici, le quali dettero origine agli scismi e, da questi, alle sètte, che in questo periodo raggiunsero il numero di diciotto. Di una sezione di questo *pitaka*, del *Kathávatthu*, conosciamo (1) l'autore, Moggaliputta: e sappiamo che egli la lesse al Concilio di Pâtaliputta (*39*), da lui stesso presieduto, per stabilire la propria posizione dogmatica di fronte agli avversari delle altre scuole.

(1) Ma per notizie assai poco attendibili: cfr. Kern, *Man. of Indian Buddh.* p. 110.

La lettura di tutta questa immensa congerie di scritti od anche solamente di parte di essi è generalmente, per le ragioni di cui al § *16*, compito ingrato e difficile: ad eccezione però di molti libri e capitoli del *Suttapitaka* e di quelle parti del *Vinaya-pi°* dove il racconto della vita del Buddha ed altri episodi narrativi e descrittivi si alternano all'arida esposizione delle regole monastiche ed alla nomenclatura di termini tecnici. La parte più ostica alla lettura, e difatti meno studiata, è l'*Abhidamma-pitaka*, che con interminabili ed aridissime analisi cerca di sviscerare sotto ogni aspetto le più trascendentali questioni. Uno studioso (1) dice di esso che « come il deserto di Sahara, deve essere almeno rispettato per la sua immensità! »

INDICE-SOMMARIO.

49. VINAYAPITAKA, diviso in cinque libri.

I. *Paràjikà*. I quattro gravissimi peccati che portano seco, per chi li commette, l'espulsione dall'Ordine: fornicare, rubare, uccidere qualunque essere vivente, asserire falsamente di possedere la santità (*arahatta*, *20*) od altra facoltà soprannaturale.

II. *Pàcitti* (*Pràyaçcitti*, espiazione). Peccati

(1) Warren, *Buddh. in transl.* p. XVIII.

dei quali, previa confessione, si ottiene l'assoluzione: la bugia, i discorsi inopportuni, la maldicenza ecc.

III. *Mahá-vagga* (*°varga*, la grande sezione): ammissione all'Ordine dei *bhikkhu* (*30-32*), cerimonie dell'*uposatha* (*35*) e pátimokkha (*29.48*), abitazione durante la stagione delle piogge (*12*), varie norme riguardanti gli abiti, le medicine, la validità degli atti ecclesiastici, gli scismi.

(C. Bendall, Notes and Queries on Passages in the *Mhv*. JPTS 1883 p. 77 segg.).

IV. *Culla-vagga* (*Cúla-varga*, la piccola sezione). Procedimenti disciplinari, scomuniche e riammissioni nel grembo dell'Ordine (*33*); disposizioni riguardanti la vita giornaliera dei frati, gli alloggi, le forniture ecc.: esame degli scismi; l'Ordine delle monache (*34*); notizie sui concili di Rájagaha e di Vesálí (*38*).

V. *Parivára-pátha*. Appendice: specie di riassunto ed indice dei quattro libri precedenti.

Di tutto il *Vinaya-pitaka* ci ha dato un'edizione (in lettere latine) l'Oldenberg (5 voll. London 1879-1883); a lui dobbiamo anche la traduzione del *Mahávagga* e *Cullavagga* (nei SBE, voll. XIII, XVII e XX). Il commento di Buddhaghosa, intitolato *Samantapásádiká*, è inedito.

50. SUTTAPITAKA. Si compone di cinque libri, suddivisi alla lor volta in un grandissimo numero di *sutta* (*sútra*) o capitoli, la cui lunghezza varia da una diecina a parecchie migliaia di righe. La forma è poetica o prosaica,

ma più spesso mista: in quest'ultimo caso le strofe riassumono brevemente il pensiero principale più largamente svolto nella prosa o racchiudono i detti e le sentenze più caratteristiche e notevoli (cfr. § *16*).

I. *Digha-nikâya* (*Dirgha°*): collezione dei *sutta* più *lunghi*; ne comprende 34.

Edizioni (parziali): *Mahâparinibbânasutta* (*13-14*), ed. dal Childers JRAS VII-VIII —. Grimblot, Sept suttas pâlis tirés du D. Paris 1876 (contiene il testo dei sutta 1. 2. 10. 15. 20. 31. 32) —. *Mahâsatipatthânasutta*, Maulmain 1881 —. I sutta 1-13 editi da Rhys Davids e J. E. Carpenter, Vol. I. PTS. 1889. —

Traduzioni: 12 *Tevijjasutta* SBE XI p. 159-203.
16 *Mahâparinibbânasutta* » » xxxi-136.
17 *Mahâsudassanasutta* » » 237-289.

Il commento, *Sumangala-vilâsini*, fu pubblicato da R. Davids e Carpenter, PTS. 1886.

II. *Majjhima-nikâya* (*Madhyama-*): collezione dei *sutta* di *media* lunghezza; diviso in tre libri, con un totale di 157 *sutta*.

Il Trenckner ne cominciò la pubblicazione per la PTS, ma non fu condotta oltre il 1° vol. (London 1888).

Altre edizioni e versioni parziali:

Assalâyana-sutta, ed. e trad. dal Pischel, 1880. SBE, XI: *A'kankheyya-s.* (p. 207-218), *Cetokhila-s.* (p. 221-234), *Sabbâsava-s.* (p. 293-307), tradotti da R. Davids.

Vedalla-s. (*sutta* 43-44), studiato da Caroline Foley, JRAS 1894 p. 321-33.

Ratthapâlas. (n° 82), introd., testo e traduz. per W. Lupton, JRAS 1894 p. 769-806.

Madhura-s. (Intorno alle *caste*, n° 84), introd. testo, trad. ed estratti dal comm. di Buddhaghosa, per R. Chalmers: JRAS 1894 p. 341-66.

Ibidem p. 386-7, breve notizia del medesimo intorno all'*Accharîy-abbhuta-s.* (n° 123).

Del medesimo: The Nativity of Buddha, from the M.-N. (JRAS 1896 p. 751-71).

Una traduzione completa ne ha incominciata il Neumann: Die Reden Gotamo Buddho's, aus der mittleren Sammlung M.-N. zum ersten Mal üb. von K. E. Neumann. I. Leipzig 1896.

Il commento, ancora inedito, porta il titolo di *Papañca-sûdani.*

Per dare un saggio di questa sezione, tradurremo alcuni §§ del 1° libro (ediz. siamese Vol. XII p. 13-14), nei quali si enumerano i falsi indirizzi filosofici derivati dalle erronee ed inutili speculazioni intorno all'anima ed alla sua individualità:

— Ecco come costui, non da filosofo, medita: « Sono io esistito nel tempo passato, o non sono esistito? che cosa ero nel tempo passato? che cosa diventai per esistere nel tempo passato? esisterò io nel tempo futuro, o non esisterò? che cosa sarò nel tempo futuro? come esisterò nel tempo futuro? che cosa diventerò per esistere nel tempo futuro? »

— Ed anche riguardo al tempo presente costui è pieno di dubbi soggettivi: « Esisto io o non esisto? che cosa sono? come esisto? questo essere donde è venuto? e dove andrà? »

— In colui che, non da filosofo, così medita, sorge una delle sei false dottrine, acquistando per lui valore di verità: « In me esiste un'anima; in me non esiste un'anima; per mezzo dell'anima ho idea dell'anima; per mezzo dell'anima ho idea della mancanza di anima; per mezzo della mancanza di anima ho idea dell'anima » — o finalmente egli viene in questa (sesta) credenza: « Questa mia anima che viene via via provando il frutto delle buone o delle cattive azioni, è l'anima mia eterna, stabile, imperitura, non soggetta a cambiamenti ». Questo si chiama, o fratelli, il viottolo, la macchia, la selva, il teatro, la rete, il laccio dell'eresia; e quell'uomo volgare e ignorante che è preso nel laccio dell'eresia non si libera dalla nascita, nè dalla vecchiaia, nè dalla morte, nè dal dolore, dal pianto, dalla miseria, dalla tristezza e dalla disperazione, non si libera dal dolore (dell'esistenza); questo io vi dico ».

III. *Samyutta-nikâya* (*Samyukta°*): contiene i *sutta connessi, legati* l'uno all'altro, in numero di 55.

I primi quattro libri sono stati pubblicati da L. Féer per la PTS: I 1884, II 1888, III 1890, IV 1894; non resta da pubblicarsi che il V ed ultimo.

Il commento, inedito, è intitolato *Sâratthapakâsinî.*

IV. *Anguttara-nikâya* (*Angottara-*), collezione dei *sutta aumentanti di lunghezza.*

Edito parzialmente da R. Morris, PTS I (1885), II (1888).

Dhammacakkapavattana-sutta (*11*), trad. da R. Davids, SBE, XI p. 139–55.

Del commento, intitolato *Manorathapûranî*, sono editi e tradotti alcuni §§ (contenenti biografie di famose *theri*, cfr. *50* V, 9) da Mabel Bode, JRAS 1893.

Come saggio di questa sezione, traduco qui un *sutta* (I 3, 79 = vol. XX p. 293-95 dell' ediz. siamese) che può servir di illustrazione al v. 56 del *Dhammapada*, più oltre pure tradotto:

— Ora il reverendo 'Ananda si recò colà dov'era il Beato: e giuntovi e salutatolo si sedè in disparte; e sedutosi in disparte, il rev. 'Ananda così parlò al Beato: « Vi sono, o Venerando, tre sorta di odori, il cui profumo si diffonde secondo il vento, ma non contro il vento: quali sono questi tre? il profumo delle radici (1), il profumo del sandalo, il profumo dei fiori: queste sono tre sorta di odori, il cui profumo si diffonde secondo il vento, ma non contro il vento. Vi è ora, o Venerando, un qualche odore il cui profumo si diffonda non solo secondo il vento, ma anche contro il vento »? — « Vi è, o 'Ananda, un odore, il cui profumo ecc. ecc. (2) ». « E qual'è mai, o Venerando, quest' odore, il cui profumo ecc. » — « Vi è qualche volta in un villag-

(1) *mûla-gandho:* dalla strofa finale apparisce trattarsi della polvere odorosa cavata dalla radice del *tagara* (Tabernaemontana Coronaria), specie di gelsomino.

(2) Abbreviamo nel tradurre le tediose ripetizioni; cfr. *16*.

gio o in una città una donna od un uomo devoto al Buddha, devoto alla Legge, devoto all'Ordine, rifuggente dall'uccidere qualunque creatura, rifuggente dal prendere ciò che non gli appartiene, rifuggente dagli illeciti amori, rifuggente dalla menzogna, rifuggente dal bere liquori inebrianti; onesto, probo, ei mena la vita di famiglia con animo scevro dal difetto dell'avarizia: generoso, dalle mani pure, indulgente, umile, lieto di distribuire elemosine. Lui esaltano dappertutto gli asceti (buddisti) ed i brammani, dicendo: « Nel tale villaggio o nella tale città v'è un uomo od una donna devota al Buddha, devota alla Legge, ecc. ecc. ». Anche gli dèi ne fanno l'elogio dicendo: « Nel tale villaggio o nella tale città v'è un uomo ecc. ecc. ». Questo, o 'Ananda, è quell'odore il cui profumo si diffonde non solo secondo il vento, ma anche contro il vento ».

« Odor di fiori, o sandalo,
odor d'infranto *tagara*,
di contro al vento questi odor non spargonsi:
ma dell'odor della virtude s'empiono
(secondi oppure avversi i venti soffino)
le terre tutte a cui l'onesto volgesi ».

V. *Khuddaka-nikâya* (*Ksudraka-*): collezione dei *sutta minori*, cioè di *piccola* estensione. Comprende 15 capitoli, alcuni importantissimi per le dottrine morali, per la storia e le leggende del buddismo.

Eccone un sommario:

1) *Khuddaka-pàtha* (Le letture minori). In brevi strofe sono ricordati i tre rifugi (Buddha, Dhamma, Sangha), i dieci precetti ecclesiastici (*26*), le 32 parti del corpo, i principi della vita, le sorgenti della felicità, i tre gioielli (*tiratana, tri-ratna* = i tre rifugi): termina con varí precetti morali circa le anime dei trapassati e il valore della virtù. La maggior parte di queste strofe si ritrova sparsa anche in altri libri del canone.

Ed. e trad. dal Childers, JRAS IV (1870) pagina 309-39.

Come commento è considerata la *Paramatthajotiká*, che illustra propriamente il 5.° capitolo (*Suttanipáta*) di questa stessa sezione.

2) *Dhammapada* (Dharmapada): versi religiosi (1). Questa raccolta di 423 strofe è una delle migliori illustrazioni della *morale* buddistica. Semplici e pur spesso profonde riflessioni sulle virtù e i doveri da praticarsi, sui vizi da fuggirsi da chi mira allo scopo supremo, al nirvana, si avvicendano coi più nobili e puri precetti di una morale che spesso ci rammenta la evangelica. Il commentatore Buddhaghosa ci attesta che questi versi furono pronunciati dal Buddha stesso in varie occasioni della sua vita, delle quali egli ci dà notizia, verso per verso. Ma anche se non sono tutte strofe pronunziate

(1) Sul preciso significato di questa parola molto si è discusso: cfr. O. Franke, ZDMG, XLVI p. 734-6.

dal Buddha, l'esser state ritenute come tali dai membri del concilio tenuto sotto il re Asoka (246 a. C.), ci fa sicuri della loro importanza per uno studio critico della dottrina buddista. Abbondano infatti, dopo la edizione del testo páli curata dal Fausböll (con traduzione latina e copiosi estratti dal commento di Buddhaghosa, Copenhagen 1855) le traduzioni di questa raccolta, per le quali essa è divenuta uno dei libri più popolari del canone meridionale. Le citerò in ordine di tempo:

1. Traduz. tedesca di A. Weber, ZDMG XIV pagina 29-86, ristampata nelle *Indische Streifen* I p. 112 185.
2. S. Beal: Scriptural texts from the Buddhist Canon, commonly known as the Dhammapada, 1878 (dalla versione cinese).
3. Trad. francese di F. Hû, Paris 1878.
4. Trad. inglese di M. Müller, nella introduzione alle "Buddhaghosa's Parables transl. from Burmese by Rogers, 1870" e poi nei SBE, vol. X.
5. Trad. inglese di W. Rockhiil (della versione tibetana di Dharmarátra), pubblicata col titolo di "Udánavarga" nelle Trübner's Or. Series, 1880.
6. Trad. tedesca di Th. Schultze (condotta sulla traduzione ingl. di M. Müller), Lipsia 1885.
7. Trad. inglese di J. Gray, 2.ª ed. 1887.
8. Trad. tedesca di L. von Schröder, 1892.
9. Idem di K. E. Neumann, Leipzig, 1893.

Ai lettori non riuscirà sgradito un saggio di questa raccolta, che per la semplicità e purità dei suoi precetti emerge fra la sterminata congerie degli scritti buddistici.

Da una mia traduzione già da vari anni compiuta trascelgo una trentina di versi, segnando il numero che hanno nel testo páli edito dal Fausböll:

1. (7) Colui che passa il tempo nel cercar solo il piacere, sfrenato nei sensi, che non conosce misura nel cibo, pigro, fiacco, è dominato da Mára (9), come un albero debole dal vento.

2. (8) Colui che vive non per correr dietro ai piaceri, frenato nei sensi, che conosce la misura nel cibo, credente, energico, su costui Mára non ha potenza, come il vento sui macigni di un monte.

3. (13) Come in una casa mal riparata penetra la pioggia, così penetrano le passioni in una mente inesperta.

4. (28) Quando il savio con la vigilanza ha trionfato della negligenza, salito sul palazzo della ragione, sereno mira le altre creature turbate; forte, guarda gli stolti: come chi sta sopra un monte guarda quelli che si trovano nella pianura (1).

5. (29) Ei vigilante, i negligenti: ei sempre

(1) Nota lo stesso pensiero nei bei versi di Lucrezio, *De rer. nat.* II, 6-13:

> Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
> edita doctrina sapientum templa serena,
> despicere unde queas alios passimque videre
> errare atque viam palantis quaerere vitae,
> certare ingenio, contendere nobilitate,
> noctes atque dies niti praestante labore
> ad summas emergere opes rerumque potiri.

all'erta, gli addormentati: ei giudizioso, si lascia indietro gli altri, come un corsiero i ronzini.

6. (35) Buona cosa è il saper frenare il pensiero, inafferrabile, leggero, che si sbizzarrisce a sua voglia; una volta saputo frenare, esso è sorgente di gioia.

7. (47) Mentre l'uomo, con la mente ai piaceri, sta raccogliendo fiori, la Morte lo sorprende e lo trascina via, come l'inondazione un villaggio addormentato.

8. (49) Vada l'asceta (a mendicare) per il villaggio come fa l'ape, che preso il succo dai fiori vola via, senza guastarne nè il profumo nè il colore.

9. (51) Come leggiadro e colorito fiore cui manchi il profumo, così sono vane le belle parole di chi non opera in conformità di esse.

10. (56) Debole è il profumo del gelsomino e del sandalo: eccelso è il profumo della virtù, e sale fino agli dei.

11. (60) Lunga è la notte a chi veglia, lunghe le miglia a chi è stanco del cammino: lunga la via dell'esistenza (*saṃsâra*) agli stolti, che ignorano la vera legge.

12. (63) Lo stolto che riconosce la sua stoltezza, merita per ciò di esser chiamato savio; ma il vero stolto è lo stolto che si tiene per savio.

13. (64) Stia pur tutta la vita in compagnia di un savio, lo stolto non impara a conoscere la Dottrina: così il cucchiaio non conosce mai il sapore della minestra.

14. (65) Stia anche per pochi minuti il giudizioso in compagnia di un savio, e tosto impara a conoscere la Dottrina; così la lingua conosce subito il sapore della minestra.

15. (67) Quell'azione, dopo la quale si prova rimorso e se ne aspettano le conseguenze piangendo, non è una buona azione.

16. (68) Ma quell'azione, dopo la quale non si prova rimorso e con animo sereno se ne aspettano le conseguenze, è una buona azione.

17 (103) Fra colui che vince migliaia di nemici in battaglia e colui che sa vincere sè stesso, quest'ultimo è il più valoroso.

18. (115) Meglio un sol giorno di vita di chi considera l'eccelsa Legge che cento anni di vita di chi non la considera.

19. (126) Tornano a nascere gli stolti, vanno all'inferno i malvagi, in paradiso gli onesti; solo quelli che si son liberati da ogni passione umana vaniscono nel nulla.

20. (127) Nè in cielo, nè in mezzo al mare, nè penetrando nelle caverne dei monti, nè in nessun altro luogo del mondo potresti sottrarti al frutto di una cattiva azione.

21. (150) (L'uomo) è una città di ossi, spalmata di sangue e ricoperta di carne, dove alloggiano la vecchiaia e la morte, l'orgoglio e l'ipocrisia.

22. (210) Non curarti mai nè di cose gradite nè di cose sgradite; il non veder le cose gradite produce dolore, dal pari che il vedere le sgradite.

23. (211) Non porre affetto in alcuna cosa, poichè è doloroso il perdere ciò che si ama; chi non conosce nè cose gradite nè cose sgradite, si è liberato da ogni legame.

24-25. (219-220) Quando un uomo ritorna sano e salvo da un viaggio lungo e lontano, lo salutano i parenti, gli amici ed i compagni; — così pure quando un virtuoso va da questo all'altro mondo, lo accolgono le sue buone azioni, come i parenti il loro caro ritornato.

26. (223) Con la dolcezza si vinca l'ira, con la bontà il malvagio, con la generosità l'avaro, con la verità il bugiardo.

27. (224) Si dica il vero, non si vada in collera, non si ricusi l'elemosina: con queste tre cose si arriva accanto agli dèi.

28. (281) Chi è prudente nel parlare, chi sa frenare il pensiero, chi non contamina il corpo con disonestà — mantenendosi puro con queste tre azioni, raggiunge la via insegnata dai santi.

29. (304) Anche da lontano, i virtuosi risplendono, siccome monti coperti di neve: anche da vicino, i malvagi non si scorgono, siccome freccie scagliate nella notte.

3) *Udâna*: collezione di *inni*. « Sono 82 *sutta* che precedono altrettante strofe pronunziate in un momento di lieta ispirazione »: così il commentatore definisce questo libro. Il termine *udâna* è di uso frequente nel *Suttapitaka* ed indica quelle parole che sgorgano quasi dall'anima in un momento che essa è sopraffatta dalla gioia, dal dolore, dall'ammirazione, dalla pietà o da altri

elevati sentimenti. Di queste strofe solenni la più famosa è quella pronunciata da Gotama quando, dopo aver trionfato su Mára, egli acquistò la omniscienza e la qualità di buddha (10).

Edito da P. Steinthal, PTS 1885.

Il commento, che serve anche ai libri 6)-9), è di Dhammapála (vissuto circa un secolo dopo Buddhagosa) e s'intitola *Paramattha-dipani*.

4) *Itivuttaka* (*Ityukta*): collezione di 110 *sutta* comincianti con le parole *iti vuttam* (*ity uktam* « così fu detto » dal Buddha).

Edito dal Windisch, PTS 1889.

5) *Suttanipáta*: collezione di 71 *sutta* piuttosto brevi. Appartiene ai testi più antichi del *Suttapi°*, come mostrano anche i copiosi arcaismi. « Qui ci è dipinta non la vita nei monasteri, ma la vita degli eremiti nel primo stadio. Abbiamo dinanzi a noi non lo schematizzare della Chiesa buddista posteriore, ma i primi germi di un sistema le cui idee fondamentali risaltano con sufficiente chiarezza » (Fausböll, SBE, X p. XII)

Edizione curata dal Fausböll, PTS 1884; glossario del medes. 1893; traduz. del medes. SBE, X. Su questa traduzione è condotta quella del Pfungst (Strassburg 1889, 1.ª Lieferung). Già prima se ne avevano traduzioni parziali di Coomara Swamy (i primi 30 *sutta*, London 1875), Spiegel (il 1.° *sutta*, negli *Anecdota palica*, 1845), Grimblot (JA, XVIII), L. Feer (*ibidem*) e Gogerly (The Ceylon Friend, 1839).

Per il commento, cfr. il n. 1).

Non sappiamo trattenerci dal dare un saggio di questa notevole raccolta e scegliamo il bel dialogo (I, 2 ed. siamese vol. XXV p. 266-69) del ricco pastore Dhaniya col Buddha; mentre quegli gode di rammentare il benessere che lo circonda e che lo fa tranquillo circa l'avvenire, il Beato esalta la pace dell'anima e la vittoria dell'asceta sui piaceri e le cupidigie umane.

1. « Ho cotto il mio riso, ho munto il latte — disse Dhaniya il pastore — vivo co' miei compagni presso alle rive della Mahí; la mia casa è ben riparata, il fuoco acceso; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

2. « Io sono libero dall'ira, libero dall'ostinazione — disse il Beato — mi fermo per una sola nottata presso le rive della Mahí; la mia capanna è scoperta, il fuoco (delle passioni) è spento; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

3. Disse Dhaniya: « Qui non ci sono tafani; per un pascolo abbondante d'erba camminano le vacche, e possono sopportare anche la pioggia, se cadesse: piovi pure, se vuoi, o cielo »!

4. Disse il Beato: « Io ho costruito una solida zattera, io sono passato all'altra riva (del nirvana), avendo superato il torrente (delle passioni): non ho più bisogno di zattera; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

5. Dhaniya: La mia pastorella è docile, non capricciosa: è già lungo tempo che viviamo insieme: essa è amabile e non sento dire niente di male sul conto di lei; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

6. Il Beato: « La mente mia é docile, libera (dalle passioni): per lungo tempo fu educata e ben sottomessa: non c'è più nulla di male dentro di me; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

7. Dhaniya: « Io mi mantengo con i miei guadagni ed i miei figliuoli sono con me, in buona salute; non sento dire niente di male sul loro conto; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

8. Il Beato: « Io non sono servo di nessuno: con quello che mi sono procacciato (con l'elemosina) vado girando da per tutto: io non ho bisogno di servire ad alcuno; piovi pure, se vuoi, o cielo »!.

9. Dhaniya: « Io posseggo delle vacche, posseggo dei vitelli e delle schiere di vacche pregne: e posseggo anche un toro quale signore delle vacche; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

10. Il Beato: « Io non posseggo vacche, io non posseggo nè vitelli nè schiere di vacche pregne, e nemmeno posseggo un toro quale signore delle vacche; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

11. Dhaniya: « I piuoli (1) son ben piantati, non vacillano: le corde sono fatte di erba di *muñja*, nuove e ben intrecciate: non c'è pericolo che i vitelli le spezzino; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

12. Il Beato: « Poichè io ho, come un toro, spezzato i legami (delle passioni), poichè io ho infranto, come un elefante, il cespuglio delle

(1) I piuoli (*khīrā*) a cui son legati i vitelli.

edere (1), io non sarò mai più concepito; piovi pure, se vuoi, o cielo »!

13-14. Allora ad un tratto una gran nube piovve, colmando il mare, dilagando sulla terra. Udendo che il cielo pioveva, Dhaniya così disse: « Non piccolo vantaggio ci è toccato in sorte da che vedemmo il Beato; noi ci rifugiamo in te, o tu che sei dotato dell'occhio (della sapienza)! sii nostro maestro, o grande asceta! La mia consorte ed io siamo obbedienti; se ci condurremo santamente secondo l'Eccelso, vittoriosi della nascita e della morte, porremo fine al dolore (dell'esistenza) ».

15. — « Colui che ha figli, gode dei figli (disse Mára malvagio), colui che possiede delle vacche, gode di quelle: giacchè nelle « sostanze » (*upadhi*) consistono i piaceri dell'uomo; ma per colui che si è spogliato delle sostanze (o elementi dell'esistenza, per chi è *nir-upadhi*, cfr. *21*) non esiste il piacere ».

16. — « Colui che ha figli si affligge pe' suoi figli (così disse il Beato), colui che possiede delle vacche è in pena per causa di quelle: poichè nelle « sostanze » consistono gli affanni dell'uomo; ma chi si è spogliato delle « sostanze » non ha più alcun motivo di affanno ».

6) *Vimána-vatthu* (*° vastu*). I *vimána*, di che

---

(1) *púti-latá*, Cocculus Cordifolius; altra immagine dei vincoli tenaci dell'esistenza, che il Buddha spezza con la stessa facilità con che un elefante le edere che gli si attorcigliano alle zampe. Cfr. *Çakuntalá* (ed. Burkhard) strofa 33.

qui si ragiona, sono gli splendidissimi palazzi aerei in cui soggiornano gli dèi (*deva*) od i virtuosi la cui pietá quivi viene ricompensata; basta la volontá di essi per farli muovere di luogo in luogo ed anche per farli discendere sulla terra. La magnificenza dei *vimâna* sta in rapporto coi meriti di chi li abita e col cielo a cui appartengono.

Edito dal Gooneratne, PTS 1886.

7) *Peta-vatthu* (*Preta-vastu*): libro dei morti o degli spiriti. Leggende e prescrizioni relative alle anime dei defunti.

Edito dal Minayeff, PTS 1889; traduz. parziale del medesimo in *Zapiski* VI 335. L'ediz. del commento di Dhammapâla fu curata da Edm. Hardy, per la PTS 1894 (ma pubblicato nel 1897; cfr. *Lit. Centralbl.* 1897 pag. 1300 seg.).

8) *Theragâthâ*: raccolta di strofe pronunziate da frati (*thera*, sanscr. *sthavira* « vecchio » cfr. *38*); alcune assai notevoli per la profonditá del pensiero religioso e spesso anche per il vivace sentimento della natura; servano di saggio le seguenti (vv. 518–24).

518.

Quando il savio riconosce: « Vita e morte son dolore:
quello stolto che ama il mondo, sempre schiavo resterà »,
il *dolore* ei riconosce, questa scienza gli apre il core,
la più grande, la più pura contentezza essa gli dà.

519.

Quando, vinto il *desiderio*, la sorgente d'ogni affanno,
d'ogni vizio e d'ogni colpa il fatale produttor,
quel *desio* ben riconosce qual radice d'ogni danno,
per il savio che l'ha vinto, qual letizia fia maggior?

520.

Quando il savio riconosce quell'« ottuplice sentiero »,
quella via della salute, quella via di santità,
che distrugge ogni altra colpa, che purifica il pensiero,
ei conosce allor fra tutte la maggior felicità.

521.

Quando il regno del nirvana alla mente gli si affaccia,
il reame eterno e scevro di dolore e falsità,
e distrutta è l'esistenza, e sparita n'è la traccia,
ei conosce allor fra tutte le maggior felicità.

522.

Quando il tuono rumoreggia e dal ciel di nubi oscuro
a torrenti impetuosi l'alta pioggia scende giù,
appoggiato ad una rupe se ne sta calmo e sicuro,
meditando il vero il savio; che desidera di più?

523.

Quando il savio meditando, da florita erbosa sponda
mira il fiume che decorre sussurrando sotto a sè,
e tranquillo guarda al lieto folleggiar di rapid'onda,
quel ch'ei prova è tal diletto che maggiore non ve n'è.

524.

Quando a notte, nel silenzio di foresta tenebrosa,
allorchè la cruda tigre della preda in cerca va,
riparato in una grotta pensa il savio e si riposa,
ei conosce allor fra tutte la maggior felicità.

Il testo del *Theragâthâ* fu pubblicato dall'Oldenberg, PTS 1883.

9) *Therî-gâthâ*: raccolta di strofe pronunziate da monache. Anche in questo libro sono bellissimi squarci di poesia. Si veggano per es. le strofe 252–270, nelle quali la cortigiana Ambapâlî (*13*), convertitasi alla fede del Buddha,

rammenta senza rimpianti la sua giovanile bellezza, ora appassita e caduta, mentre « la verace parola del Maestro mai appassisce nè cade nè si muta per volgere di tempi ».

Edito dal Pischel, PTS 1883; il commento (parte 5.ª della *Paramattha-dipani*) è stato pubblicato da Ed. Müller, PTS 1893. Vedi anche lo studio di Caroline Foley « The women-leaders of the Buddhist reformation, as illustrated by Dhammapála's Commentary on the Therígáthá » nelle TNCO, I p. 344-61.

10) *Játaka*: il libro delle nascite. Una delle porzioni più importanti ed interessanti non solo per la dottrina buddistica, ma in generale per la letteratura e cultura indiana, e sotto un certo rispetto anche per la indoeuropea. *Játaka* significa « nascita, esistenza »: ma noi sappiamo che per i buddisti ogni nascita è stata preceduta da altre innumerevoli e da altre sarà seguita finchè chi nasce non divenga un *arhat* (20) e pervenga così al nirvana, all'annullamento dell'esistenza.

Anche il Buddha ha attraversato, prima di arrivare all'attuale, un'immenso numero di esistenze, del pari che i suoi discepoli e gli altri che stanno a sentire le sue prediche ed i suoi ammaestramenti, del pari che ogni altra creatura. A quei fedeli egli, cui la scienza soprannaturale ha aperto gli occhi su tutto il suo ed il loro passato, racconta or questa or quella delle vite anteriori in cui si è trovato ad esistere sia come uomo, sia come essere sovru-

mano, sia anche come animale; e scelta una data esistenza nella quale, sotto altre forme, si sia trovato a vivere insieme a qualcuno dei suoi uditori, narra di quella esistenza un dato avvenimento, dal quale risulti un ammaestramento morale per gli uditori del tempo presente. Una tale narrazione si chiama *jâtaka* e risulta costantemente di 4 parti:

1.ª: occasione in cui il *jâtaka* viene narrato (*paccuppannavatthu*, *pratyutpanna-vastu*);

2.ª: strofa o strofe in cui è dato il principio o il tratto essenziale della narrazione (*gâthâ*);

3.ª: narrazione del fatto particolare di un'esistenza trascorsa (*atita-vatthu*, *-vastu*);

4.ª: identificazione dei personaggi di quell'esistenza anteriore con quelli del momento presente ed a proposito dei quali il *jâtaka* è stato narrato (*samodhâna*, *samavadhâna*).

Dalla voluminosa raccolta scegliamo a caso un esempio (IV, 1, 8) e poniamolo qui tradotto:

« Un servizio ti rendemmo »

— Il Maestro disse queste parole presso Jetavana, alludendo all'ingratitudine di Devadatta (*12*), ecc. « Questo Devadatta, o frati, non è stato ingrato ora soltanto, ma anche anteriormente »; così avendo parlato, narrò un fatto dei tempi trascorsi.

Quando Brahmadatta regnava a Vârâṇasî (Benares), il Beato (Buddha) nacque come uc-

cello *rukkha-kottaka* (1) nella regione del Himálaya. Ora ad un certo leone, mentre mangiava della carne, rimase un osso per gola; la gola gli si gonfiò, non poteva più mangiare, soffriva spasimi acuti. Quel picchio, vistolo dall'alto di un ramo, gli domandò che avesse; il leone glie lo spiegò. Allora il picchio: « Io potrei, o amico, liberarti da quell'osso; ma non oso entrarti nella gola, chè potresti divorarmi ». « Non aver paura, o amico, io non ti mangerò; deh, salvami la vita »! Rassicurato a stento, il picchio entrò nelle fauci del leone, dopo aver appoggiato alle mascelle di lui un bastoncino perchè non le chiudesse ad un tratto. Entrato nella gola, ne tolse col becco l'osso che vi si era conficcato e poi, nell'uscire, con un colpo delle ali fece cadere il bastoncino e volò via. Il leone, così guarito, divorava un giorno un bufalo da lui ucciso. L'uccello, volendo metterlo alla prova, dall'alto del suo ramo gli diresse questa prima strofa:

« Un servizio ti rendemmo,
il migliore che potemmo,
ti saluto, o re possente!
Non ci vuoi donare niente »?

Ma il leone rispose con questa seconda strofa:

« Cacciator son spietato,
chiunque presi, ho divorato;
vivo uscire te lasciai:
non ti pare premio assai »?

(1) Specie di picchio.

A ciò l'uccello rispose con altre due strofe:

« Quel malvagio sconoscente
che nell'anima non sente
simpatia per chi fa bene,
di soccorrer non conviene.

Da colui che non è grato
a chi l'ha beneficato,
devi star sempre lontano:
chè sperare in esso è vano ».

Così detto, il picchio volò via. — Avendo pronunziato questo ammaestramento morale, il Maestro riassunse così questa storia di una nascita anteriore (*jâtaka*): « In quel tempo il leone era Devadatta, il picchio ero io ». Questo è il *jâtaka* del picchio. —

Delle quattro parti di cui questo ed ogni altro *jâtaka* è composto, la più antica è costituita indubbiamente dai versi: in essi si riassumeva la « morale » del racconto, essi ne davano le linee principali: il connettere fra loro questi versi per mezzo di prosa (narrativa e dialogata) era lasciato all'arbitrio del narratore, poi dello scrittore. Perciò vediamo che nelle varie redazioni di uno stesso *jâtaka* le parti metriche non mostrano grandi varianti, mentre la prosa differisce considerevolmente.

La collezione del canone pâli contiene 550 *jâtaka*, ma essa è probabilmente un rifacimento di una redazione ancor più estesa. Anche in varie altre parti del canone si ritrovano dei *jâtaka*: il *Buddhavamsa* ne contiene cinque, il

Cariyâpitaka è tutto composto di *jâtaka*: tutti i versi del *Dhammapada* servono al commentatore Buddhaghosa di titolo ad altrettanti *jâtaka* che egli ci racconta nel suo commento; ed anche nei commenti agli altri libri se ne incontrano di frequente. L'antichità di varie fra queste narrazioni è dimostrata anche dal trovarsene scolpiti i soggetti nei grandiosi e vetusti monumenti di Barhut, Sánchi, Amarávati; e dal contenere esse gran parte di quelle favole che poi dalle raccolte indiane (sanscrite) quali il *Pañcatantra* ed il *Hitopadeça* passarono ai Persiani e da questi agli Arabi, ai Greci, all'Europa tutta (Firenzuola, Lafontaine ecc. ecc.). Così nel *jâtaka* da me poco prima riferito, ognuno avrà ravvisato la favola esopiana (Babrio ed. Lewis p. 96) del lupo e dell'airone (Λύκος καὶ ἐρῳδιός), che si ritrova in Fedro (I, 8 Lupus et Gruis), in Lafontaine, ecc.

Ma sono veramente quei *jâtaka* la fonte prima di queste favole? e veramente alla morale buddistica dobbiamo la creazione di quei tanti apologhi che ognuno di noi ha letto e gustato in Esopo, in Fedro, in Lafontaine? Il Benfey volle dimostrarlo nel magistrale studio sulle migrazioni delle favole indiane, che precede la sua versione del *Pañcatantra*. Ma il Benfey non conosceva che scarsi frammenti del canone buddistico meridionale: oggi, dallo studio del vastissimo materiale che possediamo, ci sarebbe forse indotto a pensare altrimenti. I *jâtaka* sono tutti troppo regolari e composti tutti secondo

uno stesso modello per poter credere che le favole e gli apologhi in essi contenuti sieno una creazione originale del genio buddistico: ma poichè quelle favole, con la loro morale, si prestavano benissimo a spiegare il frutto di una buona o di una cattiva azione commessa in un'esistenza anteriore, così esse furono adoperate unicamente a questo scopo, cioè come materiale dimostrativo, e incorporate poi nel canone. La minore antichità di questo libro rispetto ad altre parti del *Tipitaka* risulta anche da ciò che non pochi dei *jâtaka* si ritrovano nel *Vinayapi°* e nei *nikâya* in forma di semplici «racconti» cioè senza alcuna allusione ad esistenze precedenti: questi racconti dunque furono più tardi, ed a scopo morale, messi in rapporto col passato, assumendo così la forma di *jâtaka*: sulla quale forma si modellò poi qualunque altra narrazione, favola o apologo che il Buddha narrasse per dimostrare ai suoi uditori come ogni gioia o dolore presente, ogni vizio o virtù sia frutto di azioni bene o male operate in una vita anteriore (1).

Ma oltre che per la storia della favola in India e delle sue migrazioni in Occidente, la raccolta dei *jâtaka* è di estrema importanza per le numerose notizie che continuamente ci offre

---

(1) È da notare che la recensione settentrionale (sanscrita) del *Jâtaka* ne contiene solamente 34, tanti quanti erano gli anni di Gotama nel tempo che egli divenne un *bodhisattva*.

sugli usi e costumi del popolo indiano, sulle occupazioni e sui rapporti delle varie classi sociali (1), ecc. ecc., tantochè il Bühler non dubitò di chiamare questo libro « il grande Thesaurus delle antichità indiane, pubbliche e private » (ZDMG, XLVII p. 466).

Anche di questa importante ed immensa opera dobbiamo l'edizione al Fausböll, che ne pubblicò finora sei volumi (Londra, I 1877: II '79: III '83: IV '87: V '92: VI '96). Il venerando palista ne aveva già prima pubblicato vari saggi, insieme a fedelissime versioni in inglese ed a note (Five Játakas, Copenhagen 1861; Ten Játakas, 1867; The Dasaratha-játaka, 1871; Two Játakas, nel JRAS, V).

Una versione (inglese) dei *játaka* fu intrapresa nel 1880 da Rhys Davids: ma non andò oltre il 1° volume. Il prof. Cowell ha ora assunto la direzione di un'altra versione completa e già ne sono usciti tre volumi, tradotti il 1° da R. Chalmers (Cambridge 1895), il 2° da W. Rouse ('95), il 3° da T. Francis e R. Neil ('96).

Da una raccolta cinese di játaka tradusse S. Julien i « Contes et apologues Indiens inconnus jusqu'à ce jour » (Paris, 1860); della recensione tibetana (compresa nel *Kah-hgyur*) ha dato ora alcuni saggi W. Rockhill (JAOS, XVIII, 1897).

Moltissime sono poi le edizioni, versioni e studi di e su singoli játaka; nè possiamo qui

(1) Cfr. la nota al § *30*.

darne una lista. Ci basti rimandare alla utile monografia del D' Oldenburg (in russo), tradotta dal Wenzel (On the Buddhist Játakas) nel JRAS 1893, p. 301-56, la quale si chiude con un copioso elenco degli scritti che più o meno direttamente riguardano questa collezione.

11). *Niddesa*: spiegazione dettagliata, fatta da Sáriputta (*12*), di 33 *sutta* compresi nei due ultimi capitoli del *Suttanipáta* (1).

12). *Patisambhidá-magga* (2): esposizione delle (quattro) scienze *analitiche*, che formano la scienza soprannaturale di un *arhat* (*20*). Queste quattro scienze sono indicate con le parole: *attha* (*artha*), scienza del soggetto o delle cause; *dhamma* (*dharma*), scienza della Legge (del Buddha); *nirutti* (*nirukti*), scienza dell'etimologia o dell' interpretazione da darsi ai termini relativi alle prime due scienze; *patibhána* (*pratibhána*), scienza delle distinzioni, applicabile alle prime tre, quindi scienza universale o soprannaturale. Ma vari commentatori e studiosi intendono altrimenti; nè la questione potrá esser ben chiarita prima che il testo di questa sezione, ancora inedito, sia ben studiato.

13). *Apadána* (*Avadána*): racconti di azioni meritorie compiute sia dai buddha anteriori al nostro (*buddha-apadána*), sia da insigni frati (*thera-apa°*) o da virtuose monache (*theri-apa°*)

---

(1) Ad un lavoro che illustri la relazione dei due testi, attende da qualche tempo l'autore di questo *Manuale*.

(2) *Pratisamvid* nei testi sanscriti.

nelle loro vite passate. Come abbiamo veduto per i *jâtaka*, anche queste sacre leggende sono tutte narrate secondo uno stesso schema e si compongono di tre parti: 1ª, omaggio reso da N. N. ad uno dei buddha predecessori di Gotama; 2ª, quel buddha, rallegrato dell'omaggio, predice che N. N. rinascerà più tardi come discepolo del futuro buddha, Gotama; 3ª, circostanze nelle quali tale predizione si è compiuta. Questa sezione, del pari che le due seguenti, è delle meno antiche del *Khuddakanikâya*; da Buddhaghosa non appare che fossero comprese nella redazione del canone fissata nel secondo concilio.

L'*Apadâna* [del pari che le sezioni 6)-10) e 14)-15)] non è stampato nella edizione siamese (*46*) del *Tipitaka*; nè se hanno finora edizioni europee. Ne dà notizia Ed. Müller (Les Apadânas du Sud) negli *Actes du Xme Congrès des Orient.* Sect. I p. 165-73 (Leida 1895). Il commento è intitolato *Visuddhajanavilâsinî*.

14). *Buddhavamsa.* Storia poetica dei 24 buddha che precedettero Gotama: generalmente tediosa per la narrazione di particolari che tutti si rassomigliano (aspetto e vita di ciascun buddha, storia delle loro famiglie; delle conversioni, dei discepoli, ecc.).

Edito da R. Morris, PTS 1882.

15). *Cariyâpitaka*, « Tesoro della condotta meritoria »; racconti di virtuose azioni compiute dal Buddha nelle sue esistenze anteriori (1).

---

(1) Non contiene che *jâtaka*; cfr. sopra.

Edito da R. Morris, PTS 1882. Traduzione parziale (le prime 10 leggende) del Gogerly, Journ. of As. Soc. of Ceylon, 1852.

51. ABHIDHAMMA-PITAKA, diviso in sette libri:

I. *Dhammasangani:* enumerazione delle condizioni determinanti il desiderio, la forma, la mancanza di forma, ecc.

Edito da Ed. Müller PTS 1885. Il commento, inedito, s'intitola *Atthasâlini.*

II. *Vibhanga:* diciotto disquisizioni sugli elementi dell'esistenza: inedito.

III. *Kathâvatthu:* degli argomenti discutibili, ossia « libro delle controversie »; contiene 1000 *sutta*, metà dei quali discutono le teorie buddistiche, metá le non buddistiche.

Il testo è tuttora inedito, ma ne fu stampato il commento (*Kathâvatthu-atthakathâ*) dal Minayeff, JPTS 1889. Vedi anche Rhys Davids: Questions discussed in the Kathâvatthu, nel JRAS 1892 p. 1-37.

IV. *Puggala-paññatti* (*Pudgala-prajñapti*): esame delle individualità.

Edito da R. Morris, PTS, I. 1883.

V. *Dhâtu-kathâ*: intorno alle sostanze elementari: e con varie classificazioni degli elementi, secondo la natura dei composti materiali o immateriali ai quali danno luogo.

Edito da E. R. Gooneratne, PTS 1892.

VI. *Yamaka*, il libro delle « coppie », o meglio delle « antitesi »: così detto perchè composto di sentenze le cui parti stanno in continua an-

titesi fra loro. Comprende 10 capitoli, ed è tuttora inedito.

VII. *Patthâna* (*Prasthâna*): libro delle origini, o delle cause prime. Consiste di una serie lunghissima (quattro volumi nell'ediz. siamese) di proporzioni metafisiche di assai difficile intelligenza. Inedito.

52. A questa analisi del canone pâli vorrei farne seguire una di quello sanscrito, se ciò non mi fosse impedito dalla scarsezza del materiale di cui posso valermi e dalla maggiore difficoltà dell'argomento; onde dovrò limitarmi a brevissimi cenni.

In tre periodi si può dividere il buddismo settentrionale (1): del *hînayâna,* del *mahâyânâ* (*45*), del *vaipulya,* periodi che rappresentano una sempre maggiore « estensione » della dottrina, sia riguardo all'*oggetto* che riguardo alla *forma;* dal «piccolo veicolo» o imperfetto mezzo di trasporto attraverso il *samsâra,* si passa al « grande veicolo » o mezzo di salvezza universale e finalmente alla « indefinita espansione » (*vaipulya* astratto di *vipula,* grande, esteso) cioè all' « idea di una natura universale alla quale appartengono tutti gli esseri viventi, e che, reintegrandosi in ogni caso, assicura al soggetto un completo ritorno a sè stessa, come a quell'unica natura da cui tutti gli esseri viventi sono derivati. Questa è evidentemente una forma di

(1) Cfr. il Beal nella prefaz. alla sua versione del *Fo-sho-hing-tsan-king* p. X-XI.

puro panteismo ed è propria del periodo in cui la credenza buddistica sfumò nel brammanesimo più tardo (1) ». Negli scritti di questa « scuola dell'estensione » i *sûtra* (generalmente tutt'altro che brevi anche nella scuola meridionale (*16*) e già lunghissimi nei trattati del *Mahâyâna*), diventano di una « estensione » formidabile anche a quei lettori in cui, per natura, abitudine o dovere, la virtù della pazienza più rifulga.

Riguardo alle singole opere, rammenteremo che la biografia di Gotama, fino al punto in cui egli vince Mâra e stabilisce il regno del *dharma*, ci è data dal *Lalitavistara* (letter. « la gustosa narrazione », cfr. 7), edito nella *Biblioth. Indica* (1853-77) da Râjendralâla Mitra e da lui stesso parzialmente tradotto (*Bibl. Ind.* 1881-86); lo tradussero anche il Lefmann (Berlin 1874) ed il Foucaux (*Annales du Musée Guimet* VI [1884] traduz., XIX [1892] note ed indici); fu studiato dall'Oldenberg (Ueber den L.-V., negli Atti del V Congr. Or. II 107 segg. Berlin 1882). Al Foucaux dobbiamo anche la traduzione della versione tibetana (Rgya-cher-rol-pa, 2 voll. Paris 1847-48).

Copiosissima è la letteratura degli *avadâna* (vedi *50*, V, 13), dei quali furono già pubblicate le seguenti raccolte: *Mahâvastu*, dal Senart (2 voll., Paris 1882, '90); *Divyâvadâna*, dal Cowell e dal Neil (Cambridge 1886): *Avadâna-Kalpalatâ*

(1) Beal, l. c.

di Ksemendra (nella *Bibl. Ind.*: parzialmente trad. da N. C. Das « Legends and miracles of Buddha, transl. from the A.-K. » 1895); sono poi studiati e tradotti l'*Avadâna-çataka* (da L. Féer, JA 1881; *Annales du M.-G.* XVIII, 1891) ed il *Bhadrakalpâvadâna* (dal D'Oldenburg, *Zapiski* 1894). Notevole, anche per l'eleganza della lingua e dello stile, è la *Jâtaka-mâlâ* (Ghirlanda di *jâtaka*) di Çûra (1), edita dal Kern (1° vol. delle « Harvard Oriental Series » 1891) e tradotta dallo Speyer (1° vol. dei « Sacred books of the Buddhists ed. by M. Müller, 1895). Notizie di vario genere si trovano anche sparse nella *Mahâvyutpatti*, antico dizionario sanscrito-tibetano, edito dal Minayeff (Pietrob. 1887).

Quanto all'*abhidharma*, vari *sûtra* della scuola *Mahâyâna* furono tradotti da M. Müller e dal Cowell nel XLIX vol. dei SBE; della scuola *vaipulya* ci offre un bell'esempio il *Saddharmapundarîka*, ancora inedito, ma di cui abbiamo due traduzioni di due insigni buddografi; del Burnouf (Le lotus de la bonne loi, Paris 1852) e del Kern (The lotus of the true law, SBE, XXI. 1884).

---

(1) Su questo poeta puoi vedere lo stesso Kern, nel *Festgruss an Boethlingk* p. 50 segg.

VI. — *Gli studî buddistici* (1).

53. Il 23 maggio 1894 moriva, a novantaquattro anni, Brian Houghton Hodgson, il primo illustratore del buddismo. Nella sua lunga ed operosa esistenza ei potè così assistere al meraviglioso svolgimento di quegli studi cui egli ha il merito di aver dato il primo e fecondo impulso. Nella sua residenza nel Tibet e nella Nepalia, durata più di cinque lustri, ei potè raccogliere e studiare una quantità di testi relativi alla religione del Buddha; dal 1824 datano le sue scoperte di manoscritti buddisti nella Nepalia; nel 1835 egli aveva già procurato tre copie complete delle immense enciclopedie ti-

(1) In questi cenni si troveranno per lo più citate opere di indole generale e comprensiva; altri lavori che riguardano questioni speciali rammentai via via che se ne presentava l'occasione. Le opere sul buddismo formano una vera biblioteca ed era impossibile citarle tutte; ma spero di non aver dimenticato le più importanti. Per la bibliografia fino al 1869 v'è un libretto di O. Kistner (Buddha and his doctrine, A bibliographical essay. 1869) che non mi fu possibile di trovare.

betane b*Kah-hgyur* e bs*Tan-hgyur*, insieme a quelle di moltissime opere sanscrite, e liberalmente ne arricchiva le Società Asiatiche di Calcutta, di Londra, di Parigi. Già nel 1828 si erano pubblicate le sue *Notices of the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, il primo libro che desse notizie précise e sicure sul buddismo, attingendole alle fonti (settentrionali) di cui l'autore disponeva ed illustrandole con erudizione e genialità. A quest'opera seguirono un numero grandissimo di opuscoli, ormai difficilissimi a ritrovarsi; onde ben provvide il Trübuer a ristamparne gran parte nella 2ª ed. delle suddette *Notices* (Londra 1874).

Dopo il nome di Hogdson, quello di Emilio Burnouf rimarrà immortale nella storia degli studi buddistici. A questo genio di prim'ordine, che in più di un dominio della scienza fino allora chiuso e impenetrabile ha aperto la via e con passo sicuro ne ha esplorato i recessi (rammentiamo il *Saggio* sul páli [1826], il commento sul *Yaçna*, fondamentale per gli studi sul zendo [1833], il deciframénto dei cuneiformi persepolitani) spetta l'onore di aver fondato lo studio scientifico del buddismo, con la sua (1) **Introduction à l'histoire du Buddhisme indien* (Paris 1844, 2ª ed. 1876), ammirabile per la dottrina e magistrale per il metodo. Dopo questo volume, nel quale è studiato il *Tripitaka* sanscrito, l'au-

(1) Noto con l'asterisco le opere di eccezionale importanza o delle quali è più raccomandabile la lettura.

tore intendeva dedicarne un altro all'esame del Canone páli; la morte gli tolse di compierlo, con grave iattura della scienza.

Ma ormai il suo esempio doveva esser fecondo di splendidi resultati; e quando ai libri settentrionali, i primi studiati, si aggiunsero i meridionali della redazione pálica, lo studio del buddismo ricevè un nuovo e potente impulso e ben presto i nomi dei suoi cultori furono legione. Noi non possiamo qui farne che una breve rivista: e poichè i primi attinsero quasi esclusivamente alle fonti settentrionali (sanscrite, tibetane, cinesi, giapponesi, mongole: cfr. *(46)*, così anche noi da queste comincieremo.

54. Ricca di materiali e perspicua è l'opera del Koeppen *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, und die Lamaische Hierarchie und Kirche* (Berlin 1857-59) in due vol., di cui il primo contiene un'introduzione generale e studia il buddismo indiano (settentrionale), il secondo quello tibetano, che con la sua chiesa gerarchicamente ordinata e con l'alterazione delle dottrine ben rappresenta « la continuazione medievale dell'antico buddismo ». Opere specialmente consacrate allo studio del buddismo tibetano sono quelle del Wassilief (Pietrob. 1860; trad. ted. « Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur », Pietrob. 1860; trad. francese di La Comme, Paris 1865) che attinge anche a fonti cinesi: del Schlagintweit (Buddhism in Tibet, 1863: trad. da L. de Milloué, *Annales du Musée Guimet* 1881), del Rockhill (The life

of Buddha and the early history of his Order, from Tibetan works, London 1884) e finalmente del Waddell (*The Buddhism of Tibet, London 1895). Pioniere e antesignano degli studi tibetici fu però l'illustre viaggiatore ungherese Csoma di Körös, che fin dal 1836 pubblicò nelle *Asiatic Researches* un'analisi del *Dul-va* e del Ser-phyin (le porzioni corrispondenti al *Vinaya*° ed al- l'*Abhidharma-pitaka*) e poi quella di tutte e due le enciclopedie (trad. franc. negli *Annales du Musée Guimet* II 1881: C. de K. Analyse du Kandjour et du Tandjour). Un altro filo per dirigersi in quello sterminato laberinto (si pensi che il b*Kah-hgyur* consta di 100 volumi in folio e lo bs*Tan-hgyur* di 225!) ci fu offerto dallo Schmidt (Index des Kandjur, Petersb. 1845). Vari testi ne tradusse L. Féer (Textes tirés du Kandjour, Paris 1864-71; Fragments extraits du K., 1883). Di un *sûtra* diede la versione (insieme alla cinese e giapponese) il Puini (GSAI III, p. 38-57); e il Teza annotò alcuni luoghi della versione del *Saddharma-pundarika* (ibid. I 106-8) (1). Notevoli sono anche le versioni, dovute allo Schiefner, di due opere originali tibetane che ci offrono spesso, insieme a notizie strane o assurde, interessanti dettagli sulla vita del Buddha e sul diffondersi della nuova fede:

---

(1) Sopra una versione cinese del *Saddharma*° v. ora un lavoro del prof. Puini, nel 1° vol. degli *Studi ital. di filologia indoiranica* pubblicati da F. L. Pullè (Firenze 1897).

quella di Táránátha, che scriveva al principio del 1600 (Táránátha's Geschichte des Buddhismus in Indien üb. von A. S. Petersb. 1869) ed un'altra anonima, scritta nel 1734 (Eine tibet. Lebensbeschreibung Çákyamunis, 1848). Le traduzioni tibetane sono comprese, secondo Csoma, fra il VII e il XIII sec.; e con la loro scrupolosa fedeltá ci porgono spesso non spregevole aiuto all'intelligenza degli originali sanscriti da cui derivano, e ne sono utili sostituti quando questi sieno andati perduti.

55. Anche per lo studio del buddismo cinese non scarseggiano i materiali. Oltre l'opera citata *(53)* del Wassilief e varie dissertazioni di A. Rémusat (ormai in gran parte invecchiate, come p. es., l'*Essai sur la cosmographie et la cosmogonie bouddhique* nel *Journal des Savants* 1831, ecc.), rammenteremo il bel libro del nostro Puini, *Buddha, Confucio e Lao-tze* (Firenze 1878) e le sue « Notizie intorno al buddismo estratte dalla grande enciclopedia sinico-giapponese *Wa-kan San-sai « tu-ye* (Firenze 1877). Poi i lavori di J. Edkins (Chinese Buddhism 1880, Trübner's Or. Series), S. Beal (Buddhism in China, London 1884) E. J. Eitel (*Handbook for the student of Chinese Buddhism, London 1870; 2ª ed. Hong-Kong 1888: in forma di lessico ed utilissimo, giacché di tutti i termini tecnici in sanscrito e cinese, dà anche gli equivalenti in páli, singalese, siamese, birmano, tibetano, mongolo e giapponese): J. M. de Groot (Le Code du Maháyána [*15*] en Chine et son influence sur

*

la vie monacale et sur le monde laïque, Amsterdam 1893).

Della conoscenza del voluminoso *Tripitaka* cinese siamo debitori soprattutto a S. Beal che ne diede una specie di indice ragionato (The Buddhist Tri° as it is known in China and Japan, London 1876), traducendone poi alcune parti (A catena of Buddhist scriptures from the Chinese, London 1871; Romantic Legend of Sakya Buddha [corrispondente all'*Abhiniskramana-sûtra,* il racconto della «grande rinunzia» v. 8 e composta alla fine del VI secolo] London 1875). Un catalogo completo ed utilissimo fu pubblicato più tardi da Bunjiu Nanjio (Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka, 1883).

Di capitale importanza anche per la storia del buddismo indiano ed in generale per quella dei costumi e della vita nell'India, sono le relazioni di tre pellegrini cinesi che, convertitisi al buddismo, ne visitarono la patria in tre epoche diverse. Più antico è Fa-Hian, il cui viaggio (*Foe-koue-ki,* racconto dei regni buddisti) rimonta al 399-414 dell'E. V. e fu tradotto prima dal Rémusat (1836), poi da S. Beal (The travels of Fa-Hian, transl. with notes and prolegom. London 1869), da J. Legge (London 1886, insieme ad una recensione coreana) e da H. A. Giles (Shangai, s. d.). Assai più tarda (629-645), ma importantissima per le notizie, è la relazione (*Si-yu-ki,* Memorie delle regioni occidentali) di Hiouen-Thsang, che si può leggere nella ver-

sione di Stan. Julien (Paris 1853-58; tre volumi, di cui due comprendono la traduzione ed il primo narra la vita dell'autore e ne illustra i viaggi) e in quella di S. Beal (London 1884, Trübner's Or. Series). Ultimo viene I-tsing, che estese i suoi viaggi (671-695) fino all'arcipelago malese e che ci dà particolare notizia del *Vinaya* cinese: tradotto da R. Fujishima (1884), da *E. Chavannes (cfr. RHR tomo XXX, p. 97-104) e ultimamente da J. Takakusu (Oxford 1896) (1).

56. Dalla Cina il buddismo passò nella Corea e di qui nel Giappone, verso il VI sec. a. C. E vi rimase e prosperò accanto al culto primitivo sintoico, talvolta con esso intrecciandosi e confondendosi: onde il buddismo giapponese sembra più d'ogni altro allontanarsi dall'indiano, come anche geograficamente ne rappresenta l'estrema propaggine nell'Oriente. In varie delle opere ora citate sul buddismo cinese, è studiata anche la derivazione giapponese; fra le più speciali ci basterà citare: R. Fujishima, Le bouddhisme japonais, 1889 — e A. Lloyd, Developments of Japanese Buddhism, 1894. Vedi anche C. Puini « I sette genii della felicità » Notizia sopra una parte del culto dei Giapponesi, Firenze 1872.

Sul buddismo presso i Mongoli abbiamo varie notizie e studi dello Schmidt (Ueber einige Grundlehren des Buddhismus [nelle *Mémoires de*

(1) Fra le opere apologetiche, noterò quella di Liû Mi (che scrisse circa il 1280), studiata dal Legge nelle *TNCO* II p. 565-80.

l'Acad. de sciences de S. Petersb. I.]: Mongolische Grammatik, Pietrob. 1831: Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, aus dem Mongol. üb. Pietrob. 1829). Un'opera tibetana (di Jigs-med-nam-mk'a) che narra la storia del buddismo nella Mongolia, fu edita (Strassburg 1893) e tradotta (1896) da G. Huth.

Esiste anche una versione mancese del Canone, ma non ho saputo trovare intorno ad essa speciali indicazioni.

57. La scoperta del Canone in lingua páli segna una nuova èra nello studio del buddismo. Del *Tipitaka* pálico abbiamo già detto l'importanza e cercato di tracciarne le linee principali nel nostro cenno analitico; qui noteremo quei lavori che dallo studio di esso principalmente derivano.

Dopo vari *Essays* del Gogerly, sparsi in riviste singalesi ed europee ed oggi quasi introvabili, abbiamo i notevoli lavori di Spence Hardy (A manual of Buddhism, London 1860, 2.ª ediz. 1880: Eastern Monachism 1853, 2.ª ediz. 1860: The Legends and Theories of Buddhists 1866, 2.ª ediz. 1881) e di James d'Alwis (Buddhism, 1862 e varie altre dissertazioni e traduzioni). Il *Dictionary of the Páli Language* del Childers (London 1872) è assai più che un semplice dizionario: molti dei suoi articoli sono vere monografie (vedi per es. le voci *dhammo, jhánam, maggo, nibbána, sankháro*) e la prefazione maestrevolmente discorre della lingua e dei libri sacri dei buddisti meridionali. Se la

gran quantità di testi pálici editi dopo la pubblicazione di questo dizionario permetterebbe ora di accrescerne del doppio la mole e di rettificarne varie interpretazioni, resterá sempre al Childers grandissimo merito di avere per il primo offerto un si potente aiuto a quanti sono studiosi del páli, aprendo la via a ricerche che senza il suo esempio sarebbero state ben più malagevoli. Ed altri insigni lavori era lecito aspettarsi dal suo acuto ingegno e dall'attività sua, se un fato crudele non lo avesse troppo presto rapito alla scienza ed ai numerosi estimatori ed amici.

Fra questi continuò e completò l'opera di lui soprattutto il Rhys Davids, sia con varie traduzioni e studi da noi altrove citati, sia con sugosi e chiari manuali del buddismo meridionale (Buddhism, being a sketch of the life and theachings of Gautama 1878 [trad. olandese di Van der Vegte « Het Buddhisme en zijn Stichter » 1879]: Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism, 1881: Buddhism, its history and literature, New-York 1896). Squisito di forma e di sostanza è il lavoro dell' Oldenberg, **Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin 1881: 2ª ed. 1890, 3ª ed. 1897; trad. inglese di W. Hoey, London 1888: franc. di A. Foucher, 1894); ben fatto ed utile ad orientare in più questioni anche quello di Edm. Hardy *Der Buddhismus nach älteren Páli-Werken*, Münster 1890. Fra le pubblicazioni dalle quali lo studio

del buddismo meridionale maggiormente si avvantaggiò, si devono citare con vivo elogio quelle della *Pâli Text Society*, ai cui collaboratori è dovuta l'edizione di gran parte del *Tipitaka* (*46*) e che in suo giornale (*Journal of the P. T. S.*) pubblica e testi minori e monografie importanti; quelle dei *Sacred books of the East*, edite da M. Müller, in cui hanno preso posto le versioni di varı libri del canone pâli; e finalmente quelle ora incominciate, parimenti sotto la direzione di M. Müller e col liberale appoggio del re del Siam, dei *Sacred books of the Buddhists*.

Utile e certo gradita anche ai lettori non specialisti sarebbe un'« Antologia del *Tipitaka* » che loro offrisse i *sutta* più belli e più caratteristici per la dottrina del Buddha, con chiarezza e fedeltà tradotti. La *Buddhistische Anthologie* di K. E Neumann (Leiden, Brill, 1892) contenente la traduz. di 60 capitoli giudiziosamente scelti dai vari *nikâya* del *Suttapitaka*, risponderebbe a quello scopo se non fosse guastata da non pochi errori di interpretazione (cfr. Franke nella WZKM VII 350-363). Il lavoro di H. C. Warren **Buddhism in translations* (Cambridge 1896 = Harvard Oriental Series, III) oltre a traduzioni dal *Tipitaka* ben fatte e metodicamente raggruppate secondo la triade « Buddha, Dhamma, Sangha », reca anche versioni di interessanti brani della grande enciclopedia buddistica *Visuddhi-magga* (*41*) e del famoso dialogo *Milindapañho* (*42-3*).

Infine non sono da dimenticare, specialmente

per l'importanza loro per la cronologia del buddismo, gli studi sulle due precipue cronache singalesi in lingua páli (*41*). Il *Mahávamsa* (che narra fino alla morte del re Dhátusena, 477 d. C.) fu prima studiato: il Turnour, dopo una « Examination of the Páli Buddh. Annals » (nel *Journ. of the R. As. Soc. of Bengal* 1837-8), diede la edizione e traduzione dei primi 36 canti (Colombo 1837); la edizione (canti 37-100) fu poi compiuta da Sumangala e A. de Silva Batuwantudawa (Colombo 1877, 2 voll.), la traduzione (inglese) da L. C. Wijesinha (Colombo 1889); un'altra versione ne avea giá data E. Upham nei primi due volumi dei suoi « Sacred and historical books of Ceylon » (ristampati nel 1883). Sul commento al *Mahávamsa* (stampato poi a Colombo, 1895) v'è uno studio di E. Snyder (Der Commentar und die Text-Ueberlieferung des *Mahá*°, Berlin 1891).

L'altra grande cronaca, il *Dípavamsa* (che si chiude con la morte del re Mahásena, 302 d. C.) fu edita e tradotta dall'Oldenberg (London 1879).

Ricca è la letteratura buddistica indigena nella Birmania e nel Siam: si hanno numerose traduzioni letterali di varie parti del *Tipitaka* ed ampi commenti; le traduzioni possono talora rendere, rispetto al testo páli, quegli stessi servigi che le tibetane rispetto al sanscrito del canone settentrionale. Da fonti birmane deriva l'importante libro del Bigandet, " *The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese* (Rangoon 1858, 2.ª ed. 1866, 3.ª ed. London

1880; trad. franc. di V. Gauvain, Paris 1878); da fonti siamesi quello dell'Alabaster, *The Wheel of the Law*, 1871.

58. Accanto a questi libri che studiano il buddismo fuori dell' India o dell' indiano studiano una delle due grandi scuole, la settentrionale o la meridionale, altri ve ne sono d'indole più generale, che mirano a dare un quadro del sorgere e del diffondersi della nuova religione. Tale la trattazione del buddismo nel secondo volume dell'opera capitale del Lassen, *Indische Altertumskunde* (1874); tale il bel capitolo « Bouddhisme » nell'elegante e pur solidamente scientifico volumetto del Barth *Les religions de l'Inde* (Paris 1879, pp. 63-83); come pure la vita del Buddha e lo svolgersi del buddismo esposti dal Lefmann nella sua *Geschichte von Indien* (1880-90); l'insigne lavoro del Kern « Geschiedenis van het Buddhisme in Indie » (2 voll. 1882-83, trad. ted. di H. Jacobi, Leipzig 1882-84), quello del Minayeff (Buddizm, Pietrob. 1887) ed il — piuttosto magro — compendio del Hopkins nella sua opera *The religions of India* (Boston 1895). Nella serie dei volumi che compongono il *Grundriss der indoarischen Philologie*, edito dal Bühler, uno, consacrato al buddismo, è dovuto alla penna di H. Kern, degli studi buddistici tanto benemerito (A Manual of Indian Buddhism, Strassburg 1896); ed in esso l'autore ha saputo condensare, in sole 134 pagine, tutto quello che di più importante ci dicono le fonti tanto setttentrionali che meridionali circa la vita, la

dottrina, l'Ordine del Buddha, nonché le principali vicende di quest'Ordine nell'India: anche accennando alle discrepanze più notevoli fra le varie fonti ed alle questioni che hanno fatto nascere.

Fra i lavori di indole più popolare, destinati, per dirla all'inglese, ai « general readers », noteremo, oltre quello ormai invecchiato del Barthélemy di St.-Hilaire (Le Bouddha et sa religion, Paris 1862), quelli di E. J. Eitel (Buddhism, its historical, theoretical and popular aspects, 3.ª ed. 1884) e di P. Carus (The Gospel of Buddha 1896 [trad. ted. di V. Gauss]; *Karma*, Chicago 1896) e finalmente (benchè si occupi esclusivamente del buddismo meridionale), il grosso e bel volume del vescovo Copleston: « Buddhism, primitive and present, in Magadha and Ceylon » 1892, che tanto gli studiosi quanto i dilettanti leggeranno con profitto e piacere.

Termineremo coll'indicare alcuni piccoli saggi, conferenze ed articoli utili a consultarsi da chi voglia avere un' idea generale del buddismo e come avviamento a più estese letture:

F. Nève: *Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures*. 1854.

A. Weber: *Ueber den Buddhismus* (Indische Skizzen, Berlin 1857, p. 39-68).

H. Taine: *La religion du Bouddha*. 1864.

A. Weber: *Buddhismus* (Indische Streifen. 1868, I, p. 104-111).

Bastian: *Die Weltauffassung der Buddhisten*. Vortrag, 1870.

P. Wurm: *Der Buddhismus.* 1880.

A. Lillie: *Popular life of Buddha.* 1883.

Fitcomb: *Short chapters on buddhism, past and present.* London 1883.

R. St. Colombo: *Buddhism* (The XIX Century. 24, 119 segg.).

A. Chaboreau: *Essai sur la philosophie bouddhique.* Paris 1891.

Wimpffen: *Kritische Worte über den Buddhismus.* Wien 1891.

L. de Milloné: *Le bouddhisme dans le monde.* 1893.

H. Oldenberg: *Die Religion des Veda und der Buddhismus* (Deutsche Rundschau, Nov. 1895).

A. Arnould: *Les croyances fondamentales du bouddhisme.* 1896.

G. de Lafont: *Le Buddhisme, précédé d'un essai sur le védisme et le brahmanisme.* 1896.

59. Alla teoria delle influenze buddistiche sul cristianesimo o cristiane sul buddismo, non sono mancati ardenti sostenitori: come già ad alcuni parve di riscontrare affinità e parentela fra il culto e le leggende relative ad alcune divinità indiane (p. es. K*rsn*a) e il culto e le tradizioni cristiane. Tanto queste che quelle teorie appaiono ora, grazie al progresso degli studi ed allo spirito di più sana critica che li anima, o del tutto o in parte inattendibili. Il cristianesimo *primitivo* non può aver influito sul *primitivo* buddismo, perchè questo si era già svolto un cinque secoli prima di quello; nè dogmi e leggende del buddismo primitivo possono esser passate nel cristianesimo perchè è ora dimostrato impossibile che potessero esser conosciute

e diffuse nella Palestina (anche col tramite dei Persiani o dei Siri) prima della nascita di Cristo; infatti di esse nessuna traccia si trova nella letteratura giudaica di poco anteriore all'E. V. — Alcune frasi, immagini, similitudini del Nuovo e dell'Antico Testamento, alcune situazioni ed episodi offrono, è vero, analogie con altrettanti luoghi del *Tipitaka* (1): ma sono analogie puramente *casuali* ed anzi, quanto più grande appare a prima vista la somiglianza, tanto maggiore, ad un più attento e maturo esame, si rivela il contrasto (2). Chè contrasto pieno ed intero vi è fra le due religioni e nel loro fondamento ed in tutto quello che per l'una o per l'altra è essenziale o caratteristico: con-

---

(1) Alcune di queste analogie notammo anche noi incidentalmente. p. es. ai paragrafi *8. 13, 14.*

(2) Cfr. Edm. Hardy op. cit. (57) p. 112 e v. sopra al *16* Nota anche queste belle e giuste parole di M. Müller (*Indien in seiner weltgesch. Bedeutung* p. 243-4): « Sentirei la più viva riconoscenza per chi mi sapesse indicare i *canali* storici per mezzo dei quali il buddismo abbia potuto esercitare un'influenza sul cristianesimo primitivo. Per tutta la vita io ho cercato di rintracciare questi canali, senza riuscire, fino ad ora, a trovarne alcuno. Ho trovato invece che per alcune delle più notevoli concordanze fra le due religioni, esistono dei precedenti storici i quali, una volta che siano ben conosciuti, faranno apparire quelle concordanze assai meno notevoli. Se in certi scritti buddistici io trovo delle dottrine che combinano quasi identicamente con altre del cristianesimo, non ne resto spaventato, ma lieto e soddisfatto; poichè la verità non è men vera se in essa ha fede la maggior parte del genere umano ».

trasto nella metafisica e nell'etica: contrasto fra le persone dei fondatòri, fra i loro precetti, fra il carattere della Chiesa cristiana e dell'Ordine buddistico, fra l'influenza che l'una e l'altra fede ha esercitato sulla vita sociale e morale, sull'arte e la scienza dei popoli che la professano.

Dolenti che lo spazio non ci consenta di svolgere più ampiamente quanto si è ora accennato, rimandiamo il lettore alle opere a tale argomento dedicate. Fra quelle che cercano di sostenere l'influenza buddistica nei Vangeli, rammenteremo:

R. Seydel: *Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage und-Lehre.* Leipzig 1882. — *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu.* 1884. — *Buddhistisch-Christliche Evangelien-Harmonie.*

A. Lillie: *Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene.* 1887.

Bunsen: *The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians.* London 1880.

K. E. Neumann: *Die innere Verwandtschaft buddh. und christl. Lehren.* 1891.

Glorificano invece il cristianesimo e negano risolutamente ogni influenza buddistica:

Caroline de Sayn Wittgenstein: *Bouddhisme et Christianisme.* Roma 1868.

R. Mariano: *Buddismo e Cristianesimo.* 2ª ed. Napoli 1892 (cfr. R. H. R. XVI p. 314-6).

R. Falke: *Buddha, Mohamed, Christus.* 1895.

Altri infine studiano obiettivamente le massime delle due religioni e la vita dei loro fondatori, rilevandone i molti contrasti e cercando spiegazioni alle affinità che, come sopra dicemmo, sono più apparenti che reali; così l'ora citato Edm. Hardy (p. 110-142) e così i seguenti:

Reynolds: *Buddhism, a comparison and a contrast between Buddh. and Christ.* (London, *Rel. Tract. Society*).

Ehrlich: *Buddhism und Christentum.* Prag 1864.

Porret: *Le Bouddha et le Christ, fatalité ou liberté.* Lausanne 1879.

Carpenter: *The obligations of the New Testament to Buddhism* (The XIX Century XIII [1880] p. 971 segg.).

J. H. Kelogg: *The Light of Asia and the Light of the world.* London 1885.

Ahles: *Budd. u. Crist.* (*Zeits. f. Missionsk. und Religionswiss.* 1887, I, 1 segg.).

Lacaze: *Le Buddh. et le Christianisme* (*Revue Scientifique* XXIX [1887] p. 272 segg.).

Monier Williams: *Buddhism in its connection with Brahmanism and Hinduism and its contrasts with Christianity.* London 1889.

A. Scott: *Buddh. and Christianity. A parallel and a contrast.* 1890.

Se però è da negare ogni influenza del buddismo primitivo sul primitivo cristianesimo, non si può dire altrettanto di alcune fasi posteriori delle due religioni. Che in più luoghi dei vangeli apocrifi sieno passate leggende tolte ai testi del buddismo settentrionale (specialmente della scuola del *Mahâyâna*, 45), p. es.

del Lalitavistara (52), è stato dimostrato da A. von Gutschmidt (Ueber die apokryphen Apostelgeschichten) e da E. Kuhn (nella *Gurupújákaumudí*, Leipzig 1896, p. 116-119): e sembra che tali imprestiti avvenissero attraverso il regno dei Parti, per mezzo del sincretismo delle sètte gnostiche.

Un esempio famoso e curioso del diffondersi e trasformarsi di leggende buddiche dall'India all'Occidente, è il romanzo di *Barlaam e Giosafatte.* Abbiamo di esso numerosissime redazioni italiane, spagnuole, francesi, provenzali, tedesche, inglesi ecc., derivanti da una versione latina (i cui manoscritti risalgono al XII secolo) di un originale greco, a torto attribuito a Giovanni di Damasco († 760), composto invece probabilmente da un monaco greco Giovanni del convento di S. Saba in Palestina, nella prima metá del VII secolo (1). Questo romanzo ci narra di un re indiano, accanito nemico dei cristiani, al quale vien predetto che l'unico figlio che gli nascerá, Giosafatte, avrebbe rinunziato al trono per convertirsi al cristianesimo. Il re fa di tutto perchè la profezia non si avveri: per il giovinetto Giosafatte, che cresce bellissimo e saggio, fa costruire un magnifico palazzo in cui ei possa trascorrere la vita fra i piaceri e la gioia; ad ogni estraneo ne è interdetto l'ingresso e numerose guardie vigilano a che nes-

(1) V. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Liter.*[1] p. 467.

suna vista dolorosa offenda gli sguardi del principe, dinanzi ai quali solo quanto è bello e gaio doveva comparire. Ma invano. Il caso, o meglio la Provvidenza, fa sì che egli veda un giorno un ammalato, un altro giorno un cieco, poi un vecchio, poi un cadavere. Dalla meditazione su quei nuovi spettacoli egli è condotto a riconoscere l'instabilità dei piaceri mondani: e per le esortazioni dell'asceta cristiano Barlaam, il principe, rinunziando al trono ed agli agi della vita, abbraccia la fede del Cristo e ritiratosi nel deserto, dopo esser riuscito a convertire anche il padre e tutti i sudditi, passa nella contemplazione e nella preghiera il resto de' suoi giorni. La salma di lui, sepolta in un magnifico tempio, è oggetto di venerazione e mèta di pellegrinaggi e compie ogni sorta di miracoli.

Chi non riconosce in questo romanzo cristiano i principali personaggi della vita del Buddha (8) e nel pio Giosafatte il Buddha stesso? Cristianamente colorita nel passare in Occidente e nell'adattarsi a genti cristiane, la biografia del Buddha non perde i suoi tratti essenziali e caratteristici; ed è certo uno dei fatti più strani che la storia registri questo di un fondatore di una religione che viene ad esser venerato dai fedeli di un'altra Chiesa, che con quella religione è in aperto contrasto!

Il nome Josaphat, Ἰωάσαφ, ci attesta l'esistenza di una recensione araba dalla quale forse derivò il così detto originale greco. È noto che nei manoscritti arabi si tralascia ordinariamente

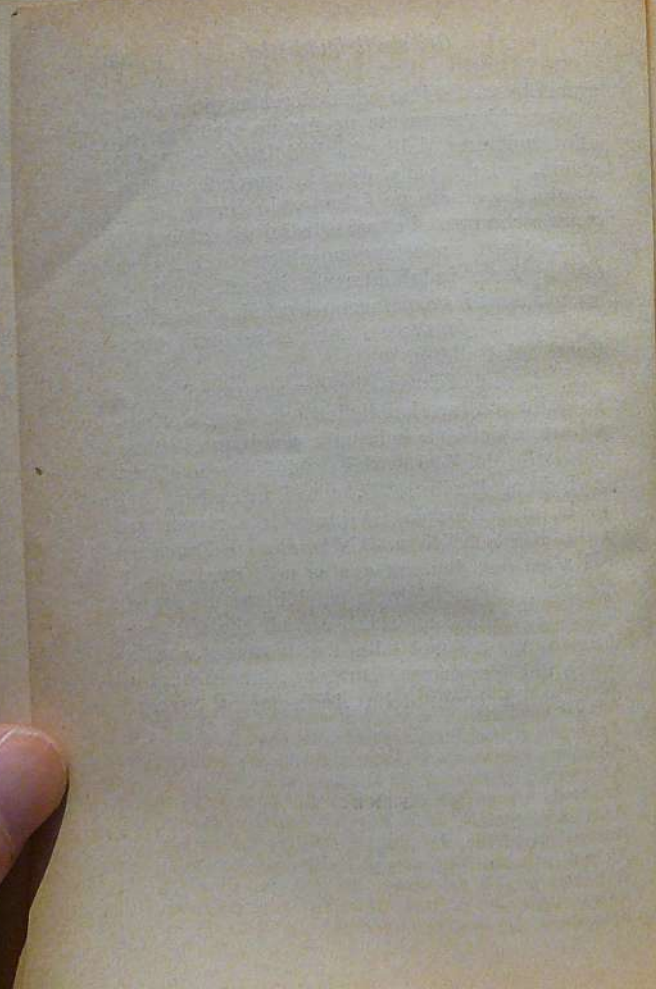
di porre i segni diacritici delle vocali sotto alle respettive consonanti, onde facilmente nascono errori di lettura: tanto più che varî dei diacritici pochissimo differiscono di forma. Così si lesse يووسيف (yuwásif = Ἰωάσαφ) per يودسيف (yudásif), anche questo erroneamente per بودسيف (budasif), la quale ultima forma deriva manifestamente dalla trascrizione alquanto alterata del sanscrito *Bodhisattva* (بودستف búdsatf). — Possediamo, è vero, *due* recensioni arabe del nostro romanzo; ma di queste una è assai tarda (13° sec.) ed è una traduzione della greca; l'altra, assai più antica, se ne allontana considerevolmente e deriva da una recensione in pehlevi la quale probabilmente rappresenta la *prima* versione dal testo sanscrito della biografia del Buddha.

Lo studio delle migrazioni del « Giosafatte » è dei più interessanti; e chi volesse copia di materiali e di giudizi, può giovarsi di un lavoro del Kuhn, diligente ed esauriente come tutto quello che esce dalla sua dotta penna: « Barlaam und Josaphat, eine bibliographisch-literar-gesch. Studie. München 1893 ». Un libro recente del Macdonald (The Story of Barlaam and Joasaph, Calcutta 1895) studia specialmente le redazioni inglesi e combatte l'ipotesi dell'influenza buddistica sul cristianesimo.

60. Lo studiare il buddismo nell'arte esce dai simili di un'opera che di questa religione esamini soltanto lo stadio primitivo: molto più da quelli modestissimi di questo compendio. L'ar-

gomento vastissimo richiederebbe più volumi: e parecchi veramente ne furono scritti intorno allo svolgersi dell'arte buddistica nell'India prima, poi nei paesi dove la nuova fede si trapiantò. Lo studio ne è tanto più importante in quanto che i primi saggi artistici di scultura e di architettura appartengono all'epoca di Asoka (*10*) e sono indubbiamente ispirati dall'arte greca: artisti greci furono i primi a modellare le scene dei *jâtaka* e i dolci e tranquilli lineamenti del Buddha.

Ai lettori desiderosi di conoscere un po' di storia della scultura buddistica (che è parte principalissima dell'arte indiana) consigliamo l'ottimo trattatello del Grünwedel (Buddhistische Kunst in Indien, Berlin 1897, con illustrazioni) del quale, in un'ampia ed importante recensione (nella RHR XXX p. 317-71) dice il Foucher: « Il n'est pas douteux que ce petit livre.... n'ait fait faire à l'archéologie bouddhique un grand pas ». Più ampi materiali e studi che si estendono anche all'architettura, si troveranno nelle opere del Fergusson, Burgess, Cunningham e nelle pubbicazioni della *Archeological Survey*.

FINE.

CATALOGO DEI 500 MANUALI HOEPLI

Pubblicati sino al 1° Ottobre 1897

L. c.

Abitazioni animali domestici, di *U. Barpi*, 168 illustr. 4 —

Acetilene (L'), del dott. *Luigi Castellani* . . . . . 2 —

Acido solforico, nitrico, sodico, muriatico, del dottor *V. Vender* 3 50

Acque (Le) minerali e termali del Regno d'Italia, di *Luigi Tioli* 5 50

Adulterazione e falsificazione degli alimenti, del dott. prof. *L. Gabba*. . . . . 2 —

Agronomia, del prof. *Carega di Muricce* 1 50

Agronomia e agricoltura moderna, di *G. Soldani*, con 134 illustrazioni e 2 tav. colorate 3 50

Alcool, di *F. Cantamessa*, con 24 illustrazioni . . . 3 —

Algebra complementare, del prof. *S. Pincherle*:
- Parte I. Analisi algebrica 1 50
- Parte II. Teoria delle equazioni con 4 illustrazioni . 1 50

Algebra elementare, del prof. *S. Pincherle* 1 50

Alimentazione, di *G. Strafforello* . . . . 2 —

Alimentazione del bestiame, di *T. Poggi*. (In lavoro).

Alpi (Le), di *J. Ball.*, trad. del prof. *I. Cremona* . . 1 50

Alpinismo, di *G. Brocherel* . . . . 3 —

Amatore (L') di maioliche e porcellane, di *L. De Mauri*, con 2900 marche. (In lavoro).

Amatore (L') di oggetti d'arte e di curiosità, di *L. De Mauri*, con numerose illustrazioni. 6 50

Analisi del vino, del dott. *M. Barth*, con 7 illustr. . 2 —

Analisi volumetrica, di *P. E. Alessandri*, con 52 illus. 4 50

Anatomia e fisiologia comparata, del prof. *R. Besta* . 1 50

Anatomia microscopica (Tecnica di), di *D. Carazzi* . 1 50

Anatomia pittorica, di *A. Lombardini*. . . . . . 2 —

Anatomia topografica (Compendio di), di *C. Falcone*. 3 —

Anatomia vegetale, di *A. Tognini*, con 141 illustr. . 3 —

Animali da cortile, del prof. *P. Bonizzi*, con 39 illus. 2 —

Animali parassiti dell'uomo, di *F. Mercanti*, con 33 ill. 1 50

Antichità private dei romani, del prof. *W. Kopp* . . 1 50

Antropologia, del prof. *G. Canestrini*, con 23 illustr. 1 50

Apicoltura, del prof. *G. Canestrini*, con 43 illustrazioni 2 —

Arabo volgare (Manuale di), di *De Sterlich* e *Dib Khadday*. (In ristampa).
Araldica (Grammatica), di *F. Tribolati*, con 96 illus. 2 50
Archeologia dell'arte, del prof. *I. Gentile*:
Parte I. Storia dell'arte greca (esaurita).
" Atlante per l'opera suddetta, 149 tavole . 4 —
Parte II. Storia dell'arte etrusca e romana . . . . 2 —
" Atlante per l'opera suddetta, 79 tavole . . 2 —
Architettura italiana, dell'arch. *A. Melani*, con 46 tavole e 115 illustrazioni . . . . 6 —
Aritmetica pratica, del prof. dott. *F. Panizza* . . . 1 50
Aritmetica razionale, del prof. dott. *F. Panizza* . . 1 50
Armonia (Manuale di), del prof. *G. Bernardi* 3 50
Arte del dire (L'), del prof. *D. Ferrari* 1 50
Arte mineraria, del prof. *V. Zoppetti*, con 112 illustr. 2 —
Arti (Le) grafiche fotomeccaniche, con illustraz. e tav. 2 —
Asfalto (L'), dell'ing. *E. Righetti*, con 22 illustrazioni 2 —
Assicurazione generale, del prof. *U. Gobbi* (In lavoro).
Assicurazione sulla vita, di *C. Pagani* 1 50
Assistenza degli infermi nell'Ospedale ed in famiglia, del dott. *C. Calliano*, con 7 tavole 4 50
Astronomia, di *J. N. Lockyer* e *G. Celoria*, con 51 ill. 1 50
Astronomia nautica, del prof. *G. Naccari* . . . . . . 3 —
Atlante geografico-storico dell'Italia, del dott. prof. *G. Garollo*, con 24 tavole . . . . 2 —
Atlante geografico universale, di *Kiepert-Garollo* . . 2 —
Attrezzatura, manovra delle navi e segnalazioni marittime, di *F. Imperato*, con molte tavole e illustrazioni. 6 —
Bachi da seta, del prof. *T. Nenci*. (In ristampa).
Ballo (Manuale del), di *F. Gavina*. (In lavoro).
Batteriologia, dei professori *G.* e *R. Canestrini* . . 1 50
Bestiame (Il) e l'agricoltura in Italia, del prof. *F. Alberti*, con 22 illustrazioni 2 50
Bibbia (Manuale della), del prof. *G. M. Zampini* . . 2 50
Bibliografia, di *G. Ottino*, con 17 illustrazioni . . . 2 —
Bibliotecario (Manuale del), di *Petzholdt*, traduzione di *G. Biagi* e *G. Fumagalli* 7 50
Biliardo (Il giuoco del), di *J. Gelli*, con 79 illustrazioni 2 50
Botanica, del prof. *I. De Hooker*, con 68 illustrazioni 1 50
Buddismo, di *E. Pavolini*. (In lavoro).
Cacciatore (Manuale del), di *G. Franceschi*, con 10 tav. 2 50
Calci e cementi (Impiego delle), dell'ing. *L. Mazzocchi*, con 49 illustrazioni . . . . 2 —

L. c.

Calcolo infinitesimale, del prof. *E. Pascal*:
Parte I. Calcolo differenziale, con 10 illustrazioni . 3 —
" II. Calcolo integrale, con 15 illustrazioni . . 3 —
" III. Calcolo delle variazioni e delle differ. finite. 3 —
Calligrafia (Manuale di), del prof. *R. Percossi*, con 69 tavole e 35 fac-simili di scritture . . . . 3 —
Calore (Il), del dott *E. Jones*, con 98 illustrazioni. . 3 —
Cane (Manuale dell'amatore ed allevatore del), di *Angelo Vecchio*, con 51 tavole e 129 illustrazioni . . 6 50
Canottaggio (Il), del cap. *G. Croppi*, con 387 inc. e 31 tav. 7 50
Cantante (Manuale del), di *L. Mastrigli* . . . . . . 2 —
Cantiniere, di *A. Strucchi*, con 30 illustrazioni . . . 2 —
Cartografia (Manuale teorico-pratico della), del prof. *E. Gelcich*, con 37 illustrazioni . . . . 2 —
Caseificio, di *L. Manetti*, con 34 illustrazioni. . . . 2 —
Catasto (Il nuovo) italiano, dell'avv. *E. Bruni* . . . 3 —
Cavallo (Il), del colonn. *C. Volpini*, con 8 tavole . . 2 50
Cavi telegrafici sottomarini, dell'ing. *E. Jona*, con 188 illustrazioni e 1 carta delle com. teleg. sottomarine 8 50
Celerimensura (Manuale pratico di), dell'ing. *F. Borletti* 5 50
Celerimensura (Tavole di), dell'ing. *G. Orlandi*. . . 18 —
Chimica, del prof. *H. E. Roscoe*, con 36 illustrazioni . 1 50
Chimica agraria, del prof. dott. *A. Aducco* 2 50
Chimico (Manuale del) e dell'industriale, del dott. prof. *L. Gabba*. 8 50
Ciclista (Manuale del), di *A. Galante*. (In ristampa).
Climatologia, del dott. *L. De Marchi* 1 50
Codici e leggi usuali d'Italia, del prof. avv. *L. Franchi*. (Due volumi). Volume I. I Codici 7 50
Volume II. Conterrà le leggi usuali. (In lavoro).
Codice civile d'Italia, del prof. avv. *L. Franchi* . . 1 50
Codice di procedura civile, di *L. Franchi*. 1 50
Codice di commercio, di *L. Franchi*. 1 50
Codice penale e di procedura penale, di *L. Franchi* . 1 50
Codice di Marina Mercantile, di *L. Franchi* 1 50
Codice penale per l'esercito e penale militare marittimo, di *L. Franchi* 1 50
Codice cavalleresco italiano (Tecnica del duello), del comm. *J. Gelli*. 2 50
Codice del bollo (Il), di *E. Corsi*. (In lavoro). 4 50
Codice doganale italiano, di *E. Bruni*, con 4 illustraz. 6 50
Cognac (Fabbricazione del) e dello spirito di vino e distillazione delle fecce e delle vinacce, di *Dal Piaz* 2 —

L. c.

Diritti e doveri dei cittadini, di *D. Maffioli* 1 50

Diritto amministrativo, di *G. Loris* . . . . 3 —

Diritto civile, del prof. *G. Loris* . . . . 3 —

Diritto civile italiano, del prof. *C. Albicini* 1 50

Diritto commerciale italiano, di *E. Vidari*. . . . . 3 —

Diritto costituzionale, di *F. P. Contuzzi* . . . . . 3 —

Diritto ecclesiastico, di *C. Olmo* . . . . 3 —

Diritto internazionale privato, del prof. *F. P. Contuzzi*. 3 —

Diritto internazionale pubblico, dell'avv. prof. *F. P. Contuzzi* . . . . 3 —

Diritto penale, dell'avv. *A. Stoppato* 1 50

Diritto romano, del prof. *C. Ferrini*. 1 50

Disegnatore meccanico, di *V. Goffi*, con 365 illustr. . 5 —

Disegno (I principi del), del prof. *C. Boito*, con 61 silog. 2 —

Disegno assonometrico, del prof. *P. Paoloni*, con 21 tavole e 25 illustrazioni . . . . 2 —

Disegno geometrico, del prof. *A. Antilli*, con 6 illustrazioni e 27 tavole litografate . . . . 2 —

Disegno industriale, di *E. Giorli*, con 261 illustrazioni 2 —

Disegno di proiezioni ortogonali, del prof. *D. Landi*, con 152 illustrazioni . . . . 2 —

Disegno topografico, di *G. Bertelli*, con tav. e illustr. 2 —

Disegno, taglio e confezione di biancheria, di *Emilia Bonetti*, 2ª ediz., con 50 tavole illustrate . . . . 3 —

Ditteri italiani, di *Paolo Lioy*, con 227 illustrazioni . 3 —

Dizionario alpino italiano. Parte I, di *E. Bignami-Sormani*; Parte II, di *C. Scolari* 3 50

Dizionario bibliografico, di *C. Arlia* 1 50

Dizionario Eritreo (Piccolo) Italiano-arabo-amarico, di *A. Allori* 2 50

Dizionario filatelico, del comm. *J. Gelli* 4 50

Dizionario fotografico, di *L. Gioppi*, con 95 illustr. . 7 50

Dizionario geografico universale, del prof. dott. *G. Garollo*. Nuova ed. in lavoro, uscirà nell'autunno del 1897.

Dizionario milanese-italiano e repertorio italiano-milanese, di *Cletto Arrighi*. 8 50

Dizionario tascabile (Nuovo) italiano-tedesco e tedesco-italiano, di *A. Fiori*. 3 50

Dizionario tascabile (Nuovo) italiano-tedesco e tedesco-italiano, del prof. *G. Locella* . . . . 5 —

Dizionario tecnico, in quattro lingue, dell'ingegnere *E. Webber*, quattro volumi:

Vol. I. Italiano-Tedesco-Francese-Inglese . . . . . 4 —
" II. Deutsch-Italienisch-Französ -Englisch . . . . 4 —
" III. Français-Italien-Allemand-Anglais. (In lav.).
" IV. English-Italian-German-French. (In lavoro).

Dizionario termini delle corse, di *G. Volpini*. . . . . 1 —
Dizionario universale delle lingue italiana, tedesca, inglese e francese . . . . 8 —
Dottrina popolare, in 4 lingue, di *G. Sessa* . . . . 2 —
Doveri del macchinista navale, di *M. Lignarolo* . . 2 50
Duellante, del comm. *J. Gelli*, con 27 tavole. . . . 2 50
Economia dei fabbricati rurali, di *V. Niccoli*. . . . 2 —
Economia politica, del prof. *W. S. Jevons* . . . 1 50
Elettricista (**Manuale dell'**), dei proff. *G. Colombo* e *R. Ferrini*, con 40 illustrazioni . . . . 4 —
Elettricità, del prof. *F. Jenkin*, con 36 illustr. traduz. del prof. *R. Ferrini* 1 50
Embriologia e morfologia generale, del prof. *G. Cattaneo*, con 71 illustrazioni 1 50
Enciclopedia Hoepli. Due volumi elegantemente legati. 20 —
Energia fisica, del prof. *R. Ferrini*, con 15 illustr., 2ª ed. 1 50
Enologia, dei proff. *O. Ottavi* e *A. Strucchi*, con 29 ill. 2 —
Enologia domestica, di *R. Sernagiotto* . . . . . . 2 —
Epigrafia latina, del prof. *S. Ricci*, con 65 tavole . . 6 50
Errori e pregiudizi volgari, di *G. Strafforello* . . . 1 50
Esercizi di algebra elementare, di *S. Pincherle*. . . 1 50
Esercizi di calcolo infinitesimale, di *E. Pascal* . . . 3 —
Esercizi di traduzione a complemento della grammatica francese, del prof. *G. Prat* 1 50
Esercizi di traduzione con vocabolario a complemento della grammatica tedesca, di *G. Adler* 1 50
Esercizi geografici e quesiti sull'Atlante geografico universale, di R. Kiepert, del prof. *L. Hugues* . . 1 50
Esercizi greci, del prof. *A. V. Bisconti* 1 50
Esercizi latini con regole, del prof. *P. E. Cereti* . . 1 50
Esercizi sulla geometria elementare, del prof. *S. Pincherle*, con 50 illustrazioni 1 50
Esplodenti e modo di fabbricarli, di *R. Molina* . . . 2 50
Estetica, del prof. *M. Pilo* 1 50
Estimo dei terreni, di *P. Filippini*, con 3 illustrazioni 3 —
Estimo rurale, del prof. *Carega di Muricce* . . . . 2 —
Etica, del prof. *L. Friso*. (In lavoro).
Etnografia, del prof. *B. Malfatti* 1 50

L. c.

Fabbricati civili di abitazione, dell'ing. *C. Levi*, con 184 illustrazioni 4 50
Fabbricazione (La) degli specchi e la decorazione del vetro e cristallo, del prof. *R. Namias*. (In lavoro).
Falegname ed ebanista, di *G. Belluomini*, con 42 ill. 2 —
Farmacista (Manuale del), del prof. *P. E. Alessandri*, con 158 tavole e 80 illustrazioni. 6 50
Filatura, di *E. Grothe*, con 105 illustrazioni . . . . 5 —
Filatura della seta, di *G. Pasqualis*. (In lavoro).
Filologia classica, greca e latina, del prof. *V. Inama*. 1 50
Filonauta, del capitano *G. Olivari* 2 50
Filosofia morale, del prof. *L. Friso* . . . . . . 3 —
Fiori artificiali, di *O. Ballerini*, con 144 illustrazioni e 1 tavola cromatica a 36 colori 3 50
Fisica, del prof. *Balfour Stewart*, con 159 illustraz. 1 50
Fisica (Elementi di), del prof. *O. Murani*, con 380 illustrazioni e 3 tavole. 5 50
Fisiologia, di *Foster*, con 18 illustrazioni 1 50
Fisiologia vegetale, di *L. Montemartini*. (In lavoro).
Floricoltura (Manuale di), di *C. M. Fratelli Roda*, 2ª ediz. riveduta da *G. Roda*, con 87 incisioni . . . . . 2 —
Fognatura cittadina, dell'ing. *D. Spataro*, con 220 illustrazioni e 1 tavola in litografia . . . . . . 7 —
Fonditore in tutti i metalli (Manuale del), di *G. Belluomini*, con 41 illustrazioni . . . . . . 2 —
Fonologia greca, del prof. *A. Cinquini*. (In lavoro).
Fonologia italiana, del prof. *L. Stoppato* 1 50
Fonologia latina, del prof. *S. Consoli* 1 50
Fotocromatografia (La), di *L. Sassi*, con 19 illustraz. 2 —
Fotografia ortocromatica, del dott. *C. Bonacini*, con illustrazioni e 5 tavole 3 50
Fotografia pei dilettanti, di *G. Muffone*, con 85 illustr. 2 —
Frumento e mais, del prof. *G Cantoni*, con 13 illustr. 2 —
Frutta minori (Le), di *A. Pucci*, con 96 illustrazioni . 2 50
Frutticoltura, del prof. *D. Tamaro*, con 86 illustraz. 2 —
Fulmini e parafulmini, di *E. Canestrini*, con 6 illustr. 2 —
Funghi (I) ed i tartufi. Cenni di *Folco Bruni* . . . 2 —
Funghi mangerecci e funghi velenosi, del dott. prof. *F. Cavara*, con 43 tav. cromolitograf. e 11 illustr. 4 50
Funzioni ellittiche, del prof. *E. Pascal* 1 50
Galvanoplastica, del prof. *R. Ferrini*, con 48 illustr. 4 —
Gelsicoltura, del prof. *D. Tamaro*, con 22 illustraz. . 2 —

L. c.

Geografia, di *G. Grove*, con 26 illustrazioni 1 50
Geografia classica, di *H. F. Tozer* 1 50
Geografia commerciale economica, del prof. *P. Lanzoni*. (In lavoro).
Geografia fisica, di *A. Geikie*, con 20 illustrazioni . . 1 50
Geologia, di *A. Geikie*, con 47 illustrazioni 1 50
Geometria analitica dello spazio, del prof. *F. Aschieri*. 1 50
Geometria analitica del piano, del prof. *F. Aschieri*. 1 50
Geometria descrittiva, del prof. *F. Aschieri*. . . . 1 50
Geometria metrica o trigonometrica, del prof. *S. Pincherle*, con 47 illustrazioni. 1 50
Geometria pratica, di *G. Erede*, con 124 illustrazioni. 2 —
Geometria projettiva del piano e della stella, del professore *F. Aschieri*, con 86 illustrazioni. 1 50
Geometria projettiva dello spazio, di *F. Aschieri* . . 1 50
Geometria pura elementare, di *S. Pincherle* 1 50
Giardino (Il) infantile, del prof. *P. Conti*, con 27 tavole 5 —
Ginnastica (Storia della), di *F. Valletti*. 1 50
Ginnastica femminile, di *F. Valletti*, con 67 illustraz. 2 —
Ginnastica maschile, con 216 illustrazioni . . . . . 2 —
Gioielleria, oreficeria, oro, argento e platino, di *E. Boselli*, con 125 illustrazioni . . . . 4 —
Giuochi ginnastici per la gioventù delle scuole e del popolo, di *F. Gabrielli*, con 24 tavole illustrate . . 2 50
Glottologia, del prof. *G. De Gregorio* . . . . 5 —
Gnomonica, di *B. M. La Leta* con 19 figure . . . 2 —
Grafologia, di *C. Lombroso*, con 470 fac-simili . . . 3 50
Grammatica albanese, di *V. Librandi* . . . . 5 —
Grammatica ed esercizi pratici della lingua ebraica, del prof. *I. Levi* 1 50
Grammatica ed esercizi pratici della lingua portoghese-brasiliana, del prof. *G. Frisoni*. (In lavoro).
Grammatica e dizionario della lingua dei Galla, (oromonica), del prof. *E. Viterbo*:
Volume I. Galla-Italiano 2 50
" II. Italiano-Galla 2 50
Grammatica francese, del prof. *G. Prat* 1 50
Grammatica greca, del prof. *V. Inama*. 1 50
Grammatica della lingua greca moderna, di *R. Lovera* 1 50
Grammatica della lingua svedese, del prof. *E. Pàroli* (In lavoro).
Grammatica inglese, del prof. *L. Pavia* 1 50

L. c.

Grammatica italiana, del prof. *T. Concari* 1 50
Grammatica latina, del prof. *L. Valmaggi* 1 50
Grammatica olandese, di *M. Morgana* . . . . . . 5 —
Grammatica e vocabolario della lingua rumena, del prof. *R. Lovera* 1 50
Grammatica russa, di *Voinovich* . . . . 5 —
Grammatica spagnuola, del prof. *L. Pavia* 1 50
Grammatica tedesca, del prof. *L. Pavia* 1 50
Gravitazione, di sir *G. B. Airy*, con 50 illustrazioni . 1 50
Humus (L'), la fertilità e l'igiene dei terreni culturali, del prof. *A. Casali* . . . . 2 —
Idraulica, del prof. *T. Perdoni*, con 301 figure e 5 tav. 6 50
Igiene della vista sotto il rispetto scolastico, del dott. *A. Lomonaco* 2 50
Igiene del lavoro, di *A. Trambusti* e *Sanarelli*, con 70 illustrazioni 2 50
Igiene della vita pubblica e privata, di *G. Faralli*. . 2 50
Igiene privata, di *C. Bock* 2 50
Igiene pubblica, del dott. *C. Gorini*. (In lavoro).
Igiene rurale, di *A. Carraroli* . . . . 3 —
Igiene scolastica, di *A. Repossi* . . . . 2 —
Igiene veterinaria, del dott. *U. Barpi* . . . . . . 2 —
Igroscopi, igrometri, umidità atmosferica, del professore *P. Cantoni*, con 24 illustrazioni e 7 tabelle. . 1 50
Illuminazione elettrica, dell'ing. *E. Piazzoli*, 300 illus. 6 50
Imbalsamatore, di *R. Gestro*, con 38 illustrazioni . . 2 —
Imenotteri, Neurotteri, Pseudoneurotteri, Ortotteri e Rincoti italiani, del dott. *A. Griffini*, con 243 illustr. 4 50
Immunità e resistenza alle malattie, di *Galli-Valerio*. 1 50
Impiego (L') ipodermico e la dosatura dei rimedi, del dott. *G. Malacrida* . . . . 5 —
Imposte dirette, dell'avv. *E. Bruni* 1 50
Industria (L') dei molini e la macinazione del frumento, di *C. Siber-Millot*, con 103 illustrazioni e 5 tavole . 5 —
Industria della carta, dell'ing. *L. Sartori*, con 106 illustrazioni e 1 tavola. 5 50
Industria della seta, del prof. *L. Gabba* . . . . . 2 —
Industria dello zucchero, di *R. De Barbieri* e *Fontana-Russo*. (In lavoro).
Industria (L') saponiera, dell'ing. *E. Marazza*, con 111 illustrazioni e molte tabelle . . . . 6 —
Industria (L') stearica, dell'ing. *E. Marazza*, con 76 illustrazioni e con molte tabelle . . . . 5 —

L. c.

Vol. I. Bulgari, Serbo-Croati, Yugo-Russi 1 50
" II. Russi, Polacchi, Boemi 1 50
Lingua gotica, del prof. S. *Friedmann* . . . . 5 —
Lingue dell'Africa, di *R. Cust* 1 50
Lingue neo-latine, del dott. *E. Gorra* 1 50
Lingue straniere (Studio delle), di *C. Marcel*. . . . 1 50
Liquorista. (In lavoro).
Litografia, di *C. Doyen*, con 8 tavole e 40 illustraz. . 4 —
Logaritmi (Tavole di), con 5 decimali di *O. Müller* . 1 50
Logica, di *W. Stanley Jevons*, con 16 illustrazioni . 1 50
Logica matematica, del prof. *Burali-Forti* 1 50
Logismografia, del prof. *C. Chiesa* 1 50
Luce e colori, del prof. *Bellotti*, con 21 ill. e 1 tavola 1 50
Luce e suono, di *E. Jones*, con 121 illustrazioni. . . 5 —
Macchinista e fuochista, di *G. Gautero*, con 24 illustr. 2 —
Macchinista navale, di *M. Lignarolo*, con 164 illustr. 5 50
Macchine agricole, di *A. Cencelli-Perti*, con 68 illustr. 2 —
Macchine per cucire e ricamare, dell'ing. *Alfredo Galassini*, con 100 illustrazioni 2 50
Magnetismo ed elettricità, del dott. *G. Poloni*, con 136 illustrazioni e 2 tavole 3 50
Magnetismo ed ipnotismo, del prof. *G. Belfiore*. (In lav.).
Maiale (Il), del prof. *E. Marchi*, con 190 illustrazioni. 6 50
Malattie crittogamiche delle piante erbacee coltivate, del dott. *R. Wolf*, con 50 illustrazioni . . . . 2 —
Malattie ed alterazioni dei vini, di *S. Cettolini*, con 15 ill. 2 —
Mandato commerciale, del prof. *E. Vidari* 1 50
Manzoni Alessandro, di *L. Beltrami*. (In lavoro).
Mare (Il), del prof. *V. Bellio*, con 6 tavole a colori . 1 50
Marine (Le) da guerra del mondo al 1897, di *L. D'Adda*, con 77 illustrazioni 4 50
Marino (Manuale del) militare e mercantile, del contr'ammiraglio *De Amezaga*, con 18 illustrazioni. . 5 —
Marmista (Manuale del), di *A. Ricci*, con 47 illustr. . 2 —
Materia medica moderna (Man. di), dott. *G. Malacrida* 7 50
Meccanica, del prof. *R. Stawell Ball*, con 89 illustr. . 1 50
Meccanico, di *E. Giorli*, con 150 illustrazioni . . . . 2 —
Meccanismi (500), dell'ing. *F. Cerruti*, con 500 illustr. 2 50
Medicatura antisettica, del dott. *A. Zambler* con 6 ill. 1 50
Metalli preziosi, di *G. Gorini*, con 9 illustrazioni . . 2 —
Meteorologia generale, del dott. *L. De Marchi*, con 8 tav. 1 50
Metrica dei greci e dei romani, di *L. Müller*. (2ª ediz.). 1 50

L. c.

Paleoetnologia, del prof. *J. Regazzoni*, con 10 illustr. 1 50
Paleografia, di *E. M. Thompson*, con 21 illustrazioni. 2 —
Panificazione razionale, di *Pompilio* . . . . 2 —
Peso dei metalli, ferri quadrati, rettangolari, cilindrici, a squadra, a U, a Y, a Z, a T e a doppio T, e delle lamiere e tubi di tutti i metalli, di *G. Belluomini* . 3 50
Pianista (**Manuale del**), di *L. Mastrigli* . . . . . . 2 —
Piante e fiori, di *A. Pucci*, con 116 illustrazioni. . . 2 50
Piante industriali, di *G. Gorini* . . . . 2 —
Piccole industrie, di *A. Errera* e *I. Ghersi*. (In lavoro).
Pietre preziose, di *G. Gorini*, con 12 illustrazioni . . . 2 —
Pirotecnia moderna, di *F. Di Majo*, con 111 illustraz. 2 50
Piscicoltura (**d'acqua dolce**), di *E. Bettoni*, con 85 ill. 5 —
Pittura italiana, dell'arch. *A. Melani*, 2 volumi con 102 tavole e 11 figure nel testo . . . . 6 —
Pollicoltura, del marchese *G. Trevisani*, con 72 illustr. 2 50
Pomologia artificiale, del prof. *M. Del Lupo*, con 44 ill. 2 —
Prato (**Il**), del prof. *G. Cantoni*, con 13 illustrazioni . 2 —
Prealpi bergamasche (**Guida-itinerario alle**), *A. Stoppani* 3 —
Prodotti agricoli del Tropico (**Manuale pratico del piantatore**), del cav. *A. Gaslini*. . . . . 2 —
Proiezioni (**Le**), del dott. *L. Sassi*, con 141 illustrazioni 5 —
Prontuario dell'agricoltore (**Manuale di agricoltura, economia, ecc.**), del prof. *V. Niccoli* 5 50
Prontuario di geografia e statistica, di *G. Garollo* . 1 —
Prontuario di valutazione, di *E. Gagliardi*. (In lavoro).
Proprietario di case e di opifici (**Manuale del**), dell'avv. *G. Giordani* 1 50
Prospettiva (**Manuale di**), di *C. Claudi*, con 28 tav. doppie 2 —
Protistologia, del prof. *L. Maggi*, con 93 illustr. . . 3 —
Proverbi (**516**) **sul cavallo**, del colonnello *C. Volpini*. 2 50
Psicologia, del prof. *C. Cantoni* 1 50
Psicologia fisiologica, del dott. *G. Mantovani*. . . . 1 50
Pugilato antico e moderno, del dott. *Cougnet*. (In lav.).
Ragioneria, del prof. *V. Gitti*. 1 50
Ragioneria delle Cooperative di consumo (**Manuale di**), del prof. rag. *G. Rota* . . . . 3 —
Ragioneria industriale, del prof. rag. *O. Bergamaschi* 3 —
Regolo calcolatore e sue applicazioni nelle operazioni topografiche, dell'ing. *G. Pozzi* 2 50
Religioni e lingue dell'India inglese, di *R. Cust* . . . 1 50
Repertorio di matematiche superiori, del prof. *E. Pascal*. (In lavoro).

L. c.

Stereometria applicata allo sviluppo dei solidi e alla loro costruzione in carta, del prof. *A. Rivelli*, con 92 illustrazioni e 41 tavole . . . . 2 —

Stilistica, del prof. *F. Capello* 1 50

Storia antica. Vol. I. L'Oriente Antico, di *I. Gentile*. 1 50

Vol. II. La Grecia, del prof. *G. Toniazzo* 1 50

Storia dell'arte militare antica e moderna, del capitano *V. Rossetto*, con 17 tavole illustrative. . . . 5 50

Storia d'Italia (Breve), di *P. Orsi* 1 50

Storia e cronologia medioevale e moderna, del professore *V. Casagrandi*. 1 50

Storia italiana (Manuale di), di *C. Cantù* 1 50

Storia della musica, del dott. *A. Untersteiner* . . . . 3 —

Strumentazione (Manuale di), di *E. Prout* 2 50

Strumenti ad arco (Gli) e la musica da camera, del duca di *Caffarelli F.* 2 50

Tabacco, del prof. *G. Cantoni*, con 6 illustrazioni . . 2 —

Tecnica protistologica, di *L. Maggi* . . . . 5 —

Tecnologia e terminologia monetaria, di *G. Sacchetti*. 2 —

Telefono, di *D. V. Piccoli*, con 38 illustrazioni . . . 2 —

Telegrafia, del prof. *R. Ferrini*, con 95 illustrazioni . 2 —

Telemetria, misura delle distanze in guerra, del capit. *G. Bertelli*, con 12 illustrazioni . . . . 2 —

Tempera e cementazione, dell'ing. *Fadda*, con 20 ill. 2 —

Teoria dei numeri (Primi elementi della), di *U. Scarpis* 1 50

Teoria delle ombre, del prof. *E. Bonci*, con 26 tavole e 62 illustrazioni. . . . . 2 —

Termodinamica, del prof. *C. Cattaneo*, con 4 illustr. . 1 50

Tessitore (Manuale del), di *P. Pinchetti*, con illustraz. 3 50

Testamenti (Manuale dei), del dott. *G. Serina* . . . 2 50

Tigrè-italiano (Manuale del), del capit. *M. Camperio* . 2 50

Tintore (Manuale del), di *R. Lepetit*, con 14 illustraz. 4 —

Tintura della seta, di *T. Pascal*. . . . . 5 —

Tipografia (Volume I, *Guida*), di *S. Landi*. 2 50

Tipografia (Volume II, *Lezioni*), di *S. Landi*. . . . 2 50

Topografia di Roma antica, di *L. Borsari* con 7 tav. 4 50

Tornitore meccanico, di *S. Dinaro*. . . . . 2 —

Trasporti, tariffe, reclami ferroviari ed operazioni doganali, per *A. G. Bianchi* . . . . 2 —

Triangolazioni topografiche e triangolazioni catastali, dell'ing. *O. Jacoangeli*, con 32 illustr. 7 50

Ufficiale (Manuale per l'), di *U. Morini* 3 50

L. c.

Unità assolute, dell'ing. *G. Bertolini* 2 50
Uve da tavola, del dott. *D. Tamaro*, con 57 illustraz. 4 —
Valori pubblici (**Apprezzamento dei**) **e delle operazioni di borsa**, del dott. *F. Piccinelli*. (2ª ediz.) 7 50
Veleni ed avvelenamenti, di *C. Ferraris*. 2 50
Verbi greci anomali (**I**), del prof. *P. Spagnotti* . . . 1 50
Verbi latini di forma particolare nel perfetto e nel supino, di *A. F. Pavanello* 1 50
Vernici, lacche, mastici, inchiostri da stampa, ceralacche e prodotti affini (**Fabbr. delle**), di *U. Fornari* 2 —
Vini bianchi da pasto e Vini mezzocolore, del barone *G. Prato*, con 40 illustrazioni. . . . . 2 —
Vino (**Il**), di *G. Grassi-Soncini* . . . . 2 —
Viticoltura, di *O. Ottavi* e *A. Strucchi* 4ª ed. con 22 ill. 2 —
Vocabolarietto pei numismatici (**in 7 lingue**), del dott. *S. Ambrosoli* 1 50
Vocabolario araldico ad uso degli italiani, del conte *G. Guelfi*, con 356 illustrazioni. 5 50
Vocabolario della lingua russa, del prof. *Voinovich*. 5 —
Vocabolario tipografico, di *S. Landi*. (In lavoro).
Volapük (**Dizionario italiano-volapük**), di *C. Mattei* . . 2 50
Volapük (**Dizionario volapük-italiano**), di *C. Mattei*. . 2 50
Volapük (**Manuale di conversazione**), di *R. Tommasi* e *A. Zambelli* 2 50
Vulcanismo, del capit. *L. Gatta*, con 28 illustrazioni . 1 50
Zoologia, dei proff. *E. H. Giglioli* e *G. Gavanna*:
I. Invertebrati, con 45 illustrazioni. 1 50
II. Vertebrati. Parte I. Generalità, Ittiopsidi (Pesci ed Anfibi), con 53 illustrazioni 1 50
III. Vertebrati. Parte II. Sauropsidi, Teriopsidi, (Rettili, Uccelli, Mammiferi) 1 50
Zoonosi, del dott. *B. Galli Valerio*. 1 50
Zootecnia, del prof. *G. Tampelini*, con 52 illustraz. . 2 50

Dirigere Commissioni e Vaglia all' Editore
ULRICO HOEPLI, Milano.